
Stadt
Bücherei
Elbing





LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

★

UNTER MITWIRKUNG VON

JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER · RUDOLF EUCKEN
EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · † PAUL NATORP
RUDOLF OTTO · HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER
KARL VOSSLER UND HEINRICH WÖLFFLIN

HERAUSGEGEBEN VON

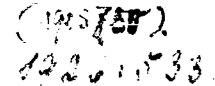
RICHARD KRONER

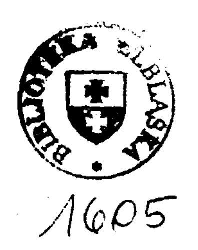
BAND XIII. 1924/25



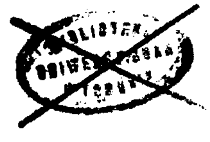
1 9 2 5

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN









Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Inhaltsverzeichnis.

Notizen:



OESTLICHE UND WESTLICHE MYSTIK.

VON

RUDOLF OTTO (MARBURG).

— — 'East is east, and west is west, never they will meet' — so hat ein englischer Dichter, Rudyard Kipling, gesagt. Ist das wahr? Sind östliche und westliche Gedankenwelten so unterschiedene und unvergleichbare Größen, daß sie sich nie treffen und darum auch nie im tiefsten Grunde verstehen können?

Um solche Frage zu stellen und zu beantworten, dazu ist wohl kein Gebiet des menschlichen Geisteslebens so geeignet, wie das der Mystik und der mystischen Spekulation. Sie steigt ja auf aus dem Tiefsten des Menschengeistes. In ihr muß sich darum das Eigene und das Unvergleichliche besonderer Geistesart am meisten zeigen. Und wenn es überhaupt gegenseitige Unberührbarkeiten und grundsätzlich trennende Verschiedenheiten überhaupt gibt, so müssen sie auf diesem Gebiete am stärksten sein. Es ist ja auch oft genug von Ostländern selber behauptet worden, daß nie ein Abendländer etwa das Innerste indisch-mystischer Denkart oder gar die Geheimnisse der chinesischen Dhyāna-Mystik eines Bodhidharma oder eines Hui-Neng werde durchdringen können, sowenig wie je ein Morgenländer jemals echt und tief die Motive großer westlicher Spekulation würde nacherleben können: angefangen von dem ersten genialen Metaphysiker Deutschlands, dem Meister Eckehart, bis hin zu Kant und Fichte.

Jener Behauptung von Rudyard Kipling steht eine ganz andere gegenüber: Mystik sei zu allen Zeiten und Orten die g l e i c h e. Zeitlos, geschichtslos, sei sie immer mit sich selber gleich. Ost und West und andere Unterschiede verschwänden hier. Ob die Blume der Mystik erblühe in Indien oder in China, in Persien oder am Rhein und in Erfurt:

ihre Frucht sei immer ein und dieselbe. Und ob ihre Formeln sich kleiden in die süßen persischen Verse des Dscheläleddin Rumi oder in das holde Mittelhochdeutsch des Meisters Eckehart oder in das gelehrte Sanskrit des Inders Śankara oder in die lakonischen Rätselworte der chino-japanischen Zen-Schule: sie ließen sich doch immer miteinander vertauschen. Ein und dieselbe Sache rede hier, nur in zufällig verschiedenen Dialekten. 'East is west, and west is east.'

Wir wollen hier in Kürze westliche und östliche Mystik vergleichen. Dabei sollen uns die genannten beiden Gesichtspunkte leiten. Und wir wollen unser Ergebnis gleich vorwegnehmen und voranstellen. Wir behaupten, daß in der Mystik sich in der Tat gewaltige Urmotive der menschlichen Seele regen, die als solche ganz gleichgültig sind gegen die Unterschiede des Klimas, der Weltgegend oder der Rasse, und die in ihrer Uebereinstimmung eine innerliche Verwandtschaft der menschlichen Geistes- und Erlebensart aufweisen, die wahrhaft erstaunlich ist. Sodann aber wollen wir erkennen, daß die Behauptung, Mystik sei eben immer Mystik, sei immer und allenthalben ein und dieselbe Größe, falsch ist, daß es in ihr vielmehr Mannigfaltigkeiten der Ausprägungen gibt, die grade so groß sind wie die Mannigfaltigkeiten auf irgendeinem andern geistigen Gebiete, sei es etwa auf dem der Religion überhaupt oder auf dem der Ethik oder auf dem der Kunst. Und drittens sagen wir: Diese genannten Mannigfaltigkeiten sind als solche wieder nicht durch Rasse oder Gegend bedingt. Sondern sie können innerhalb desselben Rasse- und Kulturkreises nebeneinander auftreten, ja in scharfer Gegensätzlichkeit gegeneinander auftreten.

Zu solchem Vergleiche von Ost und West wählen wir hier aber zwei Männer aus, die je die größten Vertreter und Darsteller dessen gewesen sind, was man vornehmlich und zuerst unter östlicher und westlicher Mystik zu verstehen hat und die oft genug bereits nebeneinander gestellt sind: aus dem indischen Osten den großen Ācārya Śankara. Aus dem deutschen Westen den großen Meister Eckehart. Mit einigem Geschick könnte man ihre Grundlehren so zusammenstellen und stilisieren, daß die Formeln des einen nur wie eine Uebersetzung aus dem Sanskrit ins Lateinische oder Mittelhochdeutsche erscheinen und umgekehrt. Und das ist sicher nicht zufällig. Denn Formeln und Namen sind selber nichts Zufälliges, sondern gehen mit Notwendigkeit aus der Sache selber hervor und drücken sie aus. Und in ihrer Aehnlichkeit oder Gleichheit spiegelt sich die Aehnlichkeit oder Gleichheit der Sache selbst, der sie Ausdruck geben sollen.

Die Entsprechung dieser beiden 'Meister' — denn auch ācārya heißt Meister — ist übrigens noch in andern Hinsichten merkwürdig und groß. Beide sind gleicherweise nicht zufällige Erscheinungen in ihrer Zeit. Sondern wie ihre beiderseitigen 'Zeiten' selber merkwürdige Korrespondenzen überhaupt haben, so korrespondieren sich diese beiden Männer durch die jeweiligen Stellen, die sie in ihrer Zeit und zu ihrer Zeit haben. Beide sind gleichermaßen Ausdruck und Zusammenfassung großer allgemeinerer Richtungen und Bewegungen, die ihre Zeit und ihre Umwelt erfüllen. Beide wurzeln dabei gleichermaßen in einem uralten Erbe vergangener Zeiten und großer Ueberlieferungen, die sie neu ausformen und ausbilden. Beide sind zugleich Theologen und Philosophen und arbeiten mit allen theologischen und philosophischen Denkmitteln ihrer Zeit. Beide sind Männer abstrakter, hochfliegender und dabei subtiler Spekulation. Beide sind Mystiker und Scholastiker in einer Person und versuchen, den Inhalt ihrer Mystik wiederzugeben mit den Mitteln ihrer ausgebildeten Scholastik. Und — merkwürdig — beide geben ihre Lehre in der Form von Kommentaren zu den alten heiligen Schriften ihrer religiösen Gemeinschaft: Śankara tut dieses, indem er die alten Upanishads und besonders die heilige Bhagavad-Gītā kommentiert. Eckehart tut das entsprechende, indem er Bücher der heiligen Schrift auslegt. Und beide treiben ihre Auslegung auf die gleiche Weise: sie zwingen die alten Texte in den Dienst ihrer Lehre. Beide fassen sodann ihre Lehre in einem großen spekulativen Werke zusammen: Śankara in seinem Bhāshya zu den Brahma-sūtras, Eckehart in seinem 'opus tripartitum'. Ja, wie schon angedeutet, beide sind auch 'Zeitgenossen'. Zwar Śankara lebt und blüht um das Jahr 800, und Eckehart lebt von 1250—1327. Aber Zeitgenossen im tieferen Sinne sind ja nicht die, die zufällig im gleichen Jahrzehnt zur Welt kommen, sondern die auf den korrespondierenden Punkten paralleler Entwicklung ihrer Umwelt stehen. (In diesem Sinne sind z. B. auch die Japaner Honen und Shinran nicht nur Geistesverwandte von Luther, sondern gradezu auch Zeitgenossen von ihm.)

Aber in der Tat noch erstaunlicher als diese äußerlichen Entsprechungen ist die Aehnlichkeit ihrer mystischen Einstellung selbst und die der Spekulation, die bei ihnen daraus entspringt, und der Motive, die diese Spekulation leiten. Und von diesen wollen wir handeln und der in ihrer Aehnlichkeit fraglos vorhandenen tiefliegenden Verwandtschaften östlicher und westlicher Menschenseelen erkennen.

I. Heilslehre oder Metaphysik?

1. Śankara ist der klassische Lehrer und Vertreter des 'Advaita' in seiner strengsten und zugespitztesten Form. Advaita heißt 'Unzweitheit' oder Zweitlosigkeit. Man übersetzt das mit 'Monismus' (genauer wäre 'Non-Dualismus'). Und diese monistische Lehre läßt sich schlagwortartig etwa so zusammenfassen: 'Wahrhaft seiend ist nur das Sat, das Seiende selber: das ewige Brahman. Unwandelbar, ohne Veränderung und Wechsel, ohne Teile und Mannigfaltigkeit.' 'Ēkam ēva, advitīyam'. Das heißt a) Alle Mannigfaltigkeit der Dinge ist nur durch 'Māyā' da. Māyā übersetzt man mit 'Schein'. — Das Sat selber aber ist 'nur Eines' — ēkam ēva —. Und das heißt b) Auch in sich selber ist Brahman, das Seiende selbst, schlechthin und unveränderlich 'nur eins': nämlich ohne Teile, ohne Vielheit überhaupt, darum ohne die Vielheit von verschiedenen Bestimmungen und darum notwendig ohne Bestimmungen überhaupt: nirgunam, aviśishtam. Also 'advitīyam', zweitlos nach außen und nach innen. — Dieses Ewig-Eine aber ist nach seinem einheitlichen Wesen rein und ganz Ātman, d. h. Geist durch und durch, oder caitanyam, d. h. reines Bewußtsein, oder jñāna, d. h. reines Erkennen durch und durch. Zugleich aber, weil ohne alle Vielheit, ist dieser Geist oder dieses Bewußtsein oder dieses Erkennen jenseits der 'drei Gegensätze' von Erkenner, Erkanntem und Erkenntnisakt. (In unserer Sprache etwa nicht sowohl unbewußt als vielmehr überbewußt, nicht sowohl bewußtlos als vielmehr die Identität von Bewußtem und Bewissendem.) — Als solches ist es zugleich 'anantam', unendlich, und außerhalb von Raum und Zeit. — Unsere Seele aber, der 'inwendige ātman', ist nichts anderes als dieses eine, einzige, ewige, wandellose, bestimmungslose Brahman selbst. Durch die rätselhafte Macht der Māyā aber entsteht in ihr die 'Avidyā', das Nichtwissen (besser: Falschwissen). Durch sie wird dem einen Seienden die Vielheit der Welt trüglich 'aufgebildet'. So schaut die Seele das Seiende, das doch nur eines ist, als Welt, als Mannigfaltiges, als viele Einzeldinge an, und schaut sich selber als Einzelseele, verstrickt in den 'samsāra', in den Lauf dieser Wandelwelt, in die Kette der Geburt und Wiedergeburt. Kommt ihr aber das 'samyag-darśanam', die wahre, vollendete Erkenntnis, so schwindet der Wahn der Vielheit und Verschiedenheit. Sie erkennt und weiß sich als das ewige Brahman selbst. — Das so zusammengefaßte Wissen ist das wahre Wissen. Was Menschen sonst denken mögen, in populärer Vorstellung oder in wissenschaftlicher Form, in Mythologie

oder Theologie, ist mithyā, ist eitel, ist Trug, der tief unter der Stufe des Wissenden liegt und wesenloser Schein ist.

Man könnte nun Eckehart leicht ebenso behandeln, wie hier Śankara behandelt ist. Und man könnte aus seinen Schriften Aeußerungen zusammenstellen, die mit den vorhergehenden gleichlautend oder nahezu gleichlautend wären. Man könnte entsprechende Formeln unmittelbar aus seinen Schriften entnehmen oder Formeln bilden, die 'in der Konsequenz seines Denkens liegen'. Man könnte aus ihnen eine fast gleichlautende 'Metaphysik' herstellen. Man würde dann mit der Uebereinstimmung ganz recht haben, aber weniger mit der 'Metaphysik'. Und grade im Letzteren würde dann am ersten eine Uebereinstimmung mit Śankara gegeben sein. Denn auch Śankara ist im tiefsten Sinne eben nicht 'Metaphysiker', sondern etwa anderes.

2. Man stellt Śankara wohl dar als den größten 'Philosophen' Indiens. Und auch den Meister Eckehart pflegt man als originalen Systembildner in den Geschichten der Philosophie zu behandeln. Und doch stimmen beide im tiefsten darin überein, daß sie nicht sowohl Philosophen sind als Theologen. Wohl sind sie Metaphysiker. Aber nicht im Sinne der Metaphysik eines Aristoteles oder der philosophischen Schulen. Ihr treibendes Interesse ist nicht das 'wissenschaftliche' theoretischer Welterklärung und der 'metaphysischen' Gründe der Welt und der Weltwissenschaft. 'We do not explain the world. We explain it away' — so sagte mir ein Schüler Śankaras. Und damit traf er den Nagel auf den Kopf. Nicht um Erkenntnis aus Wissenstrieb zu theoretischer Welterklärung handelt es sich bei beiden, sondern um Erkenntnis aus 'Heilsbegehren'. Seins-erkenntnis suchen sie allerdings beide. Und bei beiden ist diese eine ihrer obersten Formeln. Aber Seinserkenntnis als Erkenntnis vom h e i l v o l l e n Sein. Das heißt: nicht ein Wissenschaftsinteresse an den letzten Gründen, am Absoluten und seinem Verhältnis zur Welt — wobei sich dann auch einige seltsame Aussagen über die 'Seele' und ihre metaphysischen Verhältnisse ergeben — suchen beide, sondern beide werden geleitet durch das Interesse an einer Idee, die ganz außerhalb aller wissenschaftlichen metaphysischen Spekulation liegt, einer Idee, die, an dieser oder sonst an rationalen und wissenschaftlichen Begriffen gemessen, rein phantastisch erscheinen muß und durchaus 'irrational' ist: an der Idee nämlich des 'Heiles', und wie dieses zu gewinnen sei [1]). — Diese Tatsache aber gibt ganz übereinstimmend sowohl

1) Und das war bei Śankara und bei Eckehart fast durch den gleichen Umstand erleichtert oder geradezu gegeben: Das Sanskritwort Sat (Seiend) hat schon als Wort der

bei Śankara wie bei Eckehart ihren 'metaphysischen' Sätzen und Termini einen Sinn, den sie ohne sie nicht haben würden. Sie macht sie beide erst in Wahrheit zu Mystikern und verfärbt alle ihre Begriffe ins Mystische. Das 'Sein', von dem sie reden, soll ein Heil sein. Daß es eines sei, ohne zweites, daß es ungeschieden, ohne Beisatz und Prädikate, ohne Wie und ohne Weise (wie Eckehart ganz wie Śankara sagt), das sind nicht bloße metaphysische Tatsachen, sondern das sind zugleich Heilstatsachen. Und daß die Seele mit dem Ewig-einen ewig eins sei, ist nicht eine wissenschaftlich interessante Tatsache, sondern das, woran das Heil der Seele hängt. Und alle Versicherungen und Beweise für die völlige Ungeschiedenheit, die völlige Einfachheit, die restlose Identität, die Beweise und Deklamationen gegen Vielheit, Getrenntheit, Zerstreutheit und Mannigfaltigkeit — so sehr sie sich gebärden als rationale Ontologie — sind bei beiden letztlich nur sinnvoll, weil sie eben heilvoll sind. 'Wo auch nur einen Augenblick Unterschied ist, da ist Gefahr, da große Not.'

Allerdings, vom Boden unserer heutigen Ontologie aus ist es fast unmöglich zu verstehen, wie Menschen an diesen starren Behauptungen vom einen, ungetrennten Sein, am 'sanmātra', an dem reinen Sein, das nichts ist als Sein, am 'esse purum et simplex', am 'weiselosen' Sein, das 'neti, neti', das nicht so ist und nicht so, und am Auf- und Untergehen in diesem 'Reinen Sein', das für uns das Leerste von allem sein würde, ein Interesse haben konnten, und gar ein so glühendes. Uns müßte dieses 'rein Seiende' und der Zustand des Weilens darin erscheinen als ein Zustand grenzenlosester Langeweile, völliger Sinn- und Wertlosigkeit. Daß diese beiden Männer aber dieses Interesse hatten und daß sie ganz von ihm getrieben wurden, dieser Umstand muß uns veranlassen, schärfer hinzublicken, um dann leicht zu erkennen, wie die Dinge in Wahrheit bei beiden übereinstimmend liegen.

Das Sein, von dem beide reden, erschien beiden als das wahrhaft Wertvolle und das allein und ganz Wertvolle, als das, mit dem zugleich aller Wert gegeben ist. Und nur darum wird es Gegenstand des Interesses. Es wird aber zum wahrhaft Wertvollen, indem es für beide in einen bestimmten Kontrast tritt, an den wir heute nicht sogleich denken. Und dieses geschieht in einer gestaffelten Weise, in zwei Graden oder Stufen, die die Meister nicht oder nicht bewußt unterscheiden, die sich aber deutlich unterscheiden lassen. Nämlich:

---

gewöhnlichen Sprache den Beisinn von Wirklich, Wahr, Recht, Gut. Und das lateinische Wort 'Esse' bei Eckehart ist nach alter Schullehre 'konvertibel mit Verum und Bonum'.

a) Das Sein hat seinen Wert — in einer begrifflich klaren, 'rationalen' Form —, sofern es kontrastiert wird dem 'Werden' und dem werdend Sich-Verändern. Wir Heutigen pflegen so nicht zu kontrastieren. Wenn wir von 'Sein' reden, so denken wir zumeist einfach an 'Existieren'. Und dieses hat für uns gewöhnlich nicht als Gegensatz das 'Werden'. Denn auch ein 'Werdendes', im Werden begriffenes Ding 'existiert' doch, eben als werdendes. Und ein Werde-prozeß, z. B. ein Wachstumsvorgang ,'ist doch da', d. h. er existiert eben als dieser Vorgang. Für uns hat somit das 'Sein', als Existieren, kein reales Gegenteil, sondern nur die einfache Negation seiner selbst als Gegenteil. Ganz anders im Sinne etwa der Eleaten oder Platos, und ebenso auch im Sinne Eckeharts und Śankaras. Hier steht das 'Werden' gegen das 'Sein': das Werden, als ein seltsames Mittelding zwischen Sein und Nichtsein, zwischen Sat und Asat, als ein etwas, das (wie Śankara von der Avidyā sagt) durch Sat oder Asat nicht bestimmbar, 'anirvacanīyam', sei. Und mit dem Werden steht zugleich das Sich-Verändern gegen das Sein, das anityam, das Nichtbeharren und die Flüchtigkeit und die Vergänglichkeit. Und umgekehrt, das Sein steht gegenüber aller Veränderung, allem Wechsel, damit allem Vergehen. Darum ist es zugleich das 'satyam', das 'Wahre' und wirklich und allein Wirkliche, mit dem verglichen ganz von selbst (und eigentlich schon ohne die Lehre von der Māyā) alles Werden in ganzen oder halben Schein versinkt. Als Unvergänglichwirkliches aber ist dann das 'Seiende' zugleich das 'Vollkommene' und Vollendete. Und alles dieses nun offenbar in um so höherem Maße, als es ganz und rein nur 'Sein' selbst, 'sad ēva', 'esse purum et simplex', ist, ohne alle Beimischung und Zusatz, ohne upādhi oder accidens, ohne guna oder qualitas. Und nun nehme man diese Aussagen über das 'Sein' in diesem seinem ersten Konstraste für sich: so sind sie zwar alle auch ontologische Aussagen im strengsten Sinne, aber sie sind alle sofort im höchsten Maße 'wertbetont'. Sie enthalten und besagen ein 'Heil', nämlich für den, der im endlosen Wechsel des Werdens und 'Wanderns' verstrickt, in die Mannigfaltigkeit, ins Werden und Wiederwerden gebannt ist, und der von alle diesem frei wird, wenn er das 'Seiende' oder das 'Sein' selbst erreicht oder ist. Ohne diese 'Wertigkeit' wäre die Lehre beider Männer eine (mehr als wunderliche) Ontologie. Aber ohne sie würden auch beide nicht eine Zeile geschrieben haben.

Hierzu kommt nun noch etwas, das sich bei Eckehart in aller Deutlichkeit, aber dem Sinne nach bei Śankara ebenso findet: Das rein Seiende, das nichts anderes ist als Sein, ist eben als solches zugleich volle W e s e n s-

f ü l l e, ist unermeßlicher Reichtum des Seins und des Seinsgehaltes. Bei Eckehart ergibt sich dieser Gedanke 'rational', durch die 'Logik', der er folgt. 'Sein' ist ja der allgemeinste Begriff, dem sich alle anderen Begriffe subsumieren, in dessen Sphäre sie alle enthalten sind. Nun ist für uns Heutige der allgemeinste Begriff zwar der an Sphäre weiteste, dafür aber an Inhalt ärmste. Das letztere ist aber nicht die Meinung Eckeharts und seiner Logik. Für ihn enthält der übergeordnete Begriff zugleich die unteren so in sich, daß er allen ihren Wesensgehalt der Möglichkeit nach in sich befaßt. Z. B. 'Farbe' würde für ihn nicht leerer oder ärmer sein an Wesensgehalt als Blau, Rot, Grün, sondern unvergleichlich reicher als jeder einzelne Farb-begriff, da sie zu allen wirklichen Farben, ja nicht nur zu diesen, sondern zu allen möglichen Farben überhaupt die Möglichkeit in sich hat. Und so ist für Eckehart das 'Sein' nicht, wie für uns, das Allerleerste, sondern das unermeßlich Reiche, ist 'dives in se'. Und wer 'seiend' wird, tritt ein in den Reichtum aller Wesensfülle überhaupt. — Bei Śankara und in der indischen Logik sind diese Verhältnisse zwar auch angelegt, spielen jedoch in der theologischen Spekulation keine Rolle. Dafür aber bleiben bei ihm die alten Aussprüche der Upanishads fühlbar in Kraft, daß das Brahman sei 'sarvam idam, yatkimca jagatyām jagat' [1]). Und auch für sein 'Sat' gilt der Vergleich, der oft auf das 'Esse' der westlichen Mystik mit Recht angewendet ist, daß es gleichsam die Mutterlauge sei, die, in sich zwar durchaus einfach und homogen (ēkarasa) und 'nur Eines', doch eben die ganze Fülle aller Seinsgehalte in sich eingeschmolzen und suspendiert enthält. Dieser Vergleich ist nirgends passender anzuwenden als auf die große Grundstelle Śankaras, auf den sechsten Prapāthaka der Chāndogya-upanishad. Dieser hat grade die Absicht, zu zeigen, wie das eine Sat die Matrix ist aller Wesensfülle überhaupt. Und sein 'Honig-gleichnis' [2]) hat genau den Sinn, den das Gleichnis der homogenen Mutterlauge besitzt. Aus diesem Prapāthaka aber stammen grade die beiden 'großen Worte': 'Sad ēva idam āsīt agre, ēkam ēva, advitīyam', und 'Sa ātmā. Tat tvam asi'. Und auch für die Mystik Śankaras sind die Expansions- oder Erweiterungs-gefühle charakteristisch, durch die der Mystiker glaubt, zur unendlichen F ü l l e des Seins zu gelangen, wenn er zum 'Sein selbst' gelangt.

b) Konnte man nun die vorhergehenden Wertungen noch 'rationale' oder doch einigermaßen rationale nennen, so ist alsbald des weiteren

1) Alles dieses, was immer ist in aller Welt.

2) Vgl. Śankara's Kommentar zu Chāndogya 6, 9. Deutsch leider noch nicht zugänglich.

ersichtlich, daß sich über ihnen bei beiden Meistern eine höhere Wertungsstufe erhebt, die einen völlig irrationalen oder, wie wir sagen, einen 'numinosen' Wert einführt. Von dieser höheren Wertstufe aus erscheint sowohl bei Eckehart wie bei Śankara die ganze Seinsspekulation nicht als die Hauptsache selbst, sondern als in Dienst genommen für eine eigentlich höhere und andere Idee. In ihrem Lichte färbt sich dann das 'Sein' selbst zugleich auf eigentümliche Weise. Es rückt selbst aus der rationalen Sphäre, der es zunächst fraglos angehört, heraus. Es wird geradezu ein Ideogramm von etwas 'Ganz anderm'. Dieses 'Ganz andere' des Seins ist bei Eckehart deutlich und sofort sichtlich, sofern bei ihm dasselbe als das eigentliche, das wahre Sein in Gegensatz tritt zu dem, was man sonst mit Sein meint, zu dem 'empirischen' Sein, wie wir etwa sagen können. Und noch mehr zeigt sich diese höhere Stufe und ihr irrationales Wesen bei ihm darin, daß er, nachdem er lange genug das Esse geradezu zur Wesensdefinition der Gottheit gemacht hatte, schließlich erklärt, daß Gott über dem Sein sei, und vielmehr ein 'Nichts' sei. Bei Śankara aber zeigt sich dies irrationale Moment darin, daß sein Sat eben das Brahman sein soll, eine schlechthin wunderhafte, ganz überrationale Wesenheit, ein yaksha, ein Wunderding schlechthin, das sich aller Denkbarkeit entzieht. Bei beiden Meistern ist klar, daß der Begriff des reinen 'Seins' (auch trotz seiner genannten Wertbedeutungen) doch nur eben das Aeußerste ist, was Begriff oder ratio anbieten können, um der höchsten Sache sich anzunähern, das aber doch liegen bleibt unterhalb des Gipfels selbst und sich zuletzt herausstellt als ein bloßes rationales 'Schema' eines im Grunde schlechthin Ueberschwenglichen, nämlich eines Numinosen. 'Sa ātmā. Tat tvam asi'. 'Brahmāsmi': das ist alles fühlbar mehr und noch etwas 'Ganz anderes' als die rationale Aussage: Ich bin reines Sein geworden, bin das Sein selbst. Und geradeso ist es, wenn Eckehart vom homo nobilis, vom 'vergotteten' Menschen redet. Hier ist mehr als der zum wahren Esse gekommene Mensch. Hier versagt einfach jeder Begriff. Und in den Ausführungen hierüber rücken auch bei Eckehart oft genug die bloßen Seinsdefinitionen meilenfern. Er kann sie ganz vergessen. Er ist dann nicht mehr im 'Sein': er ist hier rein und ganz im 'Wunder' (wie er es selbst nennt), das heißt ganz im Bereiche rein numinos-irrationaler Setzung und Wertung. Und wo er auch in dieser Höhe dann noch das Esse und die 'collatio esse' verwendet, da ist dann das 'Esse' in der Tat selber ein rein wundersames geworden, das dem 'Ontologen' und dem 'Metaphysiker' völlig unverständlich und rein phantastisch, dem Theologen

aber wohl vertraut ist. Und so steht es auch in der ursprünglichen Auffassung vom Brahman. Eckehart sagt 'Wunder', die Upanishadtradition sagt āścaryam und yaksha. Und das bleibt das Brahman letztlich eben auch bei Śankara. So sehr er sich auch bemüht, es einzufangen in die Begriffe seiner Spekulation als sanmātra, cit, caitanyam, jñāna, er muß es doch lassen als das, was es ist: nämlich als das,

vor dem die Worte kehren um, und das nie kein Verstand erreicht.

Auf jeden Fall aber, indem wir a und b nun zusammenfassen: als sad ēva oder esse purum et simplex und als das, was doch in Wahrheit über sad und esse ist, als Nochrationales und als ganz Ueberrationales — als beides sind Brahman bei Śankara und Gott und Gottheit bei Eckehart ein überschwenglich Heilvolles und das Heil selbst. Und nur darum übt Śankara seine Brahma-jijñāsā und Eckehart seine Seins- und Ueberseinsmetaphysik. Darum allein spekulieren sie und schaffen sie Lehre und versuchen sie, Gegenlehre zu vernichten. 'Denn' — sagt Śankara —

'wollte man unbedacht (die fremden Lehren) annehmen, so könnte man an seiner Seligkeit Schaden nehmen und in Unheil geraten. Darum ist die Vornahme der Brahman-Erforschung als das Mittel zur Seligkeit zu empfehlen'[1].

II. Der Weg der Erkenntnis.

1. Heilslehrer sind beide Meister. Und das ist ihre gründlichste Uebereinstimmung. Der Weg aber zum Heil ist die Erkenntnis. Das ist die zweite Uebereinstimmung dieser Meister aus Ost und West.

Mehr als durch irgend etwas anderes, mehr als durch die Inhalte ihrer Spekulation, mehr als durch das Heilsziel, die Einheit mit dem Göttlichen selbst, sind diese 'Mystiker' einander ähnlich und ist ihre 'Mystik' übereinstimmend charakterisiert durch ihre Methode, das Heil zu erreichen oder besser: es zu besitzen. Ihre Methode ist dieselbe: sie besteht darin, daß sie eigentlich — keine haben! Alles was sonst 'mystische Methode' ist, alles was künstliche Selbsttrainierung ist zu 'mystischen Erlebnissen', was 'Seelenführung', Schulung, Exerzitium, Technik des Geistlichwerdens, künstliche Selbststeigerung ist, liegt tief unter ihnen

1) Vgl. Śankaras Kommentar zu den Brahma-sūtras, in Deußens Uebersetzung, S. 10 (Leipzig 1887). — Zu der Lehre Śankaras und seiner Schule vergleiche man R. Otto, Siddhānta des Rāmānuja, Tübingen 1923. Rāmānuja ist der große Gegner Śankaras. In seiner Bekämpfung gibt er aber selber zunächst eine meisterhaft klare und sachgemäße Darstellung der zu widerlegenden Lehre Śankaras und seiner Schule selbst. Im folgenden abgekürzt mit SR.

und abseits von ihrem Wege. Diese Mystik ist keine 'Mystik' im sonstigen Sinne. Oder besser, sie ist eine Art von Mystik, die anderen Arten von Mystik in ihrer Haltung ferner steht als manchen Formen nichtmystischer Frömmigkeit.

Wohl anerkennt Śankara altindischer Tradition gemäß den 'achtteiligen Yoga'. Aber er ist kein Yogin und das samyay-darśanam wird nicht durch Yoga gewonnen. Ebenso kennt Eckehart gelegentlich die alte methodus mystica, die via purgativa, illuminativa, unitiva. Aber seine eigene Weise hat nichts damit zu tun. Ja, jene widerspricht seinem Grundgedanken. Denn die 'Werke' der via purgativa können nach seiner Annahme überhaupt erst getan werden, wenn das Ewige gefunden ist und erreicht ist. Vorher sind sie tot, wirken nichts und führen gerade in die Kreatur, nicht zu Gott. (Aehnlich das Verhältnis der Werke vor dem 'Glauben' bei Luther.) Ebenso sind beide ganz entfernt vom Illuminatentum, von mystisch-okkulten Gesichten und Schauungen, von Magie und Halbmagie der außergewöhnlichen Zustände, von physikalischen Ekstasen und Anfällen, von nervösen Reizungs- und Ueberreizungszuständen, von Vision und visionärem Wesen.

Beide sind ferner gleichermaßen entgegengesetzt dem, was zu ihrer Zeit bei beiden als Konkurrent auftrat. Bei uns nennt man das 'die voluntaristische Mystik'. Ein sehr mißverständlicher Ausdruck. Gemeint ist hier die voluntas eigentlich gerade nicht als Wille sondern als erregtes Gefühl und die Mystik als Gefühlsrausch der schmelzenden Liebe, die zur Brautliebe sich steigert. Das schließt in sich das Suchen und Trachten nach 'Empfindungen', nach Rührungen und süßen Tröstungen durch auf- und abwallende Zustände wonniger, halb oder ganz sensueller Süßigkeiten, das Trachten nach der Wonne des geheimen Umganges 'im Brautgemach', das Wertlegen überhaupt auf die eigenen 'Gefühle' und die eigenen Gemütszustände.

In Śankaras Zeit und Umgebung war das ganz Entsprechende die aufkommende emotionale 'Bhakti', der bhakti-mārga an Stelle des jñāna-mārga. Zwar 'bhakti' und bhakti-mārga konnte auch einfach Name sein für den 'Weg' schlichter Gottesliebe und personalen Verhaltens zu Gott. So ist sie zum Beispiel bei Rāmānuja gemeint, der hierin Luther ähnelt. Aber zumeist war sie eben auch 'voluntaristische Mystik': ein stark sensuell und oft sexuell bestimmtes Gefühlsleben, das besonders in der Krishnaerotik seine bedenklichen Parallelen hatte zur westlichen Brautmystik. Und dieser bhakti-Mystik wie der 'voluntarischen Mystik' ist es eigen, im Ueberschwang des Gefühles durch Zusammenfluß in schmel-

zenden erotischen Liebeszuständen die 'Einung' mit dem Höchsten, das dann selber in Analogie der eigenen Bedürfnisse gedacht ist, zu erreichen. Ihr steht kühl und klar, besonnen und reinlich Śankaras Haltung entgegen. In seinen Schriften wenigstens finden wir von diesem Wesen nichts. Und der Weg, den er vorschreibt, ist, wie der Eckeharts, dem allen völlig entgegengesetzt.

Der Weg beider ist die 'Erkenntnis', das 'Wissen', jñāna, vidyā, samyagdarśanam. Und zwar nicht ein Wissen, das im Zustande des Mystisch-Ahndungsvollen als bloße unaussprechliche Ahnung oder als bloßes Gefühl verharrt. Niemand ist weiter entfernt von dem angeblichen Grundbekenntnisse 'der' Mystik: 'Gefühl sei alles, Name Schall und Rauch'. Sondern ein Wissen, das mit allen Mitteln der Prüfung und Darstellung und scharfen Dialektik in greifbare L e h r e überführt werden soll. Ja, ein fast unglaubliches Schauspiel ergibt sich: diese beiden Verkündiger eines letztlich schlechthin Irrationalen, Unfaßlichen und Unerfaßlichen, das jedem Begriffe sich versagt, 'vor dem Wort und Verstand umkehren', werden formal zu schärfsten 'Rationalisten' in ihrer lehrenden Arbeit, zu strengen Scholastikern und schaffen sich ihre feste Formelsprache und Dogmatik. Zumal Śankara oder doch seine Schule fangen damit das Unaussprechliche so sehr ein, zwingen das Irrationale so fest in Formeln, arbeiten eine so starre und gefestigte Schulsprache aus, daß das 'Gefühl' z u s e h r verloren geht, der Schimmer des höchsten Geheimnisses fast verschwindet und an die Stelle der tiefsinnigen Mysteriensprache der Upanishadentradition ein spitzfindig dialektisches System tritt mit einer in Fangschlüssen arbeitenden, gesunde Logik und Erkenntnislehre rabulistisch verwirrenden Denkart, die fast zu einem, wenn nicht Wahnsinn, so doch Widersinn mit Methode wird. 'Die Gottheit ist Schweigen', 'dieser ātman ist stille', so sagen Eckehart und Śankara. Aber beide reden viel, dringen ins Unaussprechlichste, verkünden seine innersten Verhältnisse und suchen, in bestimmtestem Wissen ihren Schülern mitzuteilen, was sie selbst als schulmäßig geklärte Erkenntnis zu besitzen meinen. Nirgends spielt 'Lehre' eine größere Rolle als bei diesen beiden Mystikern. Sie vertreten gemeinsam damit einen besonderen Typus von Mystik, der von anderen 'Mystiken' sich unterscheidet. L e h r e n d e M y s t i k ist eine andere als etwa nur singende, oder durch Symbole sprechende, oder Kultmystik, oder völlig schweigende Mystik.

2. Aber allerdings: alles Wort der Lehre, alle Erkenntnis, die aus Lehre kommt, ist noch nicht die Erkenntnis, auf die es ankommt: die Erkennt-

nis und zwar die eigene Erkenntnis des Objektes selber, zu dem alle Lehre nur leiten kann. Zwar gerade bei Śankara, bei dem man dieses wohl am ehesten annehmen würde, scheint es anders zu liegen. Gerade die Heilserkenntnis soll nach ihm rein Erkenntnis sein auf Grund einer Autorität und durch Annahme einer Lehre. Alle Erkenntnis des Brahman und der Einheit mit Brahman soll ausschließlich ruhen auf der Autorität der Śruti, der Schrift, insonderheit auf ihrem 'großen Satze': Tat tvam asi = 'das (nämlich das Brahman) bist Du'. Er will durchaus und ganz 'Schrifttheologe', Autoritätstheologe sein, indem er zu eigenen Begründungen und Beweisen nur greifen will, sofern man hilfsweise schon mit diesen die Angriffe der Gegner widerlegen kann. Aber diese seine Behauptung geht in ihrer eigentlichen Tendenz doch hauptsächlich darauf, alles menschliche 'anumāna', alle Versuche des Vernünftelns, des 'natürlichen' Suchens, des Reflektierens und Räsonnements, des Beweisens und Folgerns, des 'tarka' als ohnmächtig zur Brahmanfindung abzuweisen. Und diese Behauptung, daß keine natürliche 'wissenschaftliche' Ueberlegung, kein Schließen oder Beweisen, kurzum keine Kraft des 'Verstandes' die höchste Erkenntnis erreichen könne, hat er nun ganz mit Eckehart gemein. Bei Eckehart spricht sich diese Ueberzeugung in einer 'Vermögenlehre' aus. Eckehart unterscheidet ein eigenes Vermögen für das Intelligibele, den 'intellectus', der gerade nicht das ist, was wir Intellekt zu nennen pflegen, der vielmehr oberhalb aller 'Kräfte' der Seele, auch oberhalb der 'ratio', des Vermögens des diskursiven, Begriffe bildenden, schließenden und beweisenden 'Verstandes' steht und völlig anders funktioniert als die bloße ratio. (Diese ratio als diskursiver Verstand entspricht ziemlich genau dem tarka.) Und er verbindet diese Lehre mit der herkömmlichen vom intellectus passivus und dem intellectus agens, an dessen Stelle Gott selbst oder sein ewiges Wort tritt, der den intellectus passivus 'formiert' und so ihm die Erkenntnis gibt. Und diese Lehre fließt ihm in eins mit seiner mystischen Lehre von der Eingeburt des 'Sohnes', der ja das ewige 'Wort' ist, oder mit der Eingeburt Gottes selber in der Seelen Grund. In loserer Form aber lehrt er, daß Gott erkannt wird, nicht aus Schlüssen oder Beweisen der ratio, sondern indem die Seele, aller Begriffe ledigstehend, eingeht in sich selbst und ihren Grund und in sich selbst als in dem Spiegel der Gottheit, als in der Stätte, da Gott selber ein und ausgeht, oder die geradezu selber göttlich und Gott ist, die Erkenntnis erlangt. Diese letzteren Lehren haben wieder ihre genaue Parallele in der Mystik Indiens und sogar in ihren Formeln: 'ātmani ātmānam ātmanā'! 'Im

ātman erkenne den Ātman allein durch den ātman'. 'Allein durch den ātman'; das heißt: nicht durch Kraft der indriyāni oder des manas, oder der buddhi, der Sinne, oder des Gemeinsinnes oder der verständigvernünftigen Tätigkeit, sondern ohne alle diese Organe und Vermittelungen, unmittelbar, durch den ātman selber. 'Den Ātman'; das heißt: das Ātman-Brahman. 'Im ātman'; das heißt: in der Tiefe des eigenen ātman. Weiter sagt Śankara — und auch das ist eine Parallele — Brahman-ātman ist eines Beweises nicht fähig und nicht bedürfend. Er ist 'svasiddha'. Er ist selbst erwiesen. Denn selber unfaßbar ist er der Grund der Möglichkeit jedes Erfassens, jedes Denkens, jedes Erkennens. Und auch wer ihn leugnet, eben der, sofern er dabei ja denkt, überlegt und behauptet, setzt ihn voraus. Vor allem aber gilt für ihn: die Erkenntnis aus der Schrift ist überhaupt nur eine vorläufige. Die eigentliche Erkenntnis aber ist das, was er das eigene 'Schauen' das darśanam nennt. Dieses Schauen ist, so wenig wie bei Eckehart das Erkennen, ein Haben von Visionen. Es ist vielmehr die eigene 'Innewerdung des eigenen Brahmanseins' und zwar als ein 'intuitus', ein Aufgehen von Einsicht, ein eigenes einsichtiges Vollziehen dessen, wovon die 'Schrift' gelehrt hat. Diese 'Innewerdung' kann nicht 'gewirkt' werden, sie kann nicht erräsoniert werden. Sie ist kein 'Werk'. Sie stellt sich ein oder nicht, unabhängig von unserm Willen. Sie muß gesehen werden. Sie entzündet sich zwar am Vedawort und mit dem Durchdenken (pratyaya) des Vedawortes. Aber sie ist eigene Schau. Sie geht auf wie ein 'aperçu' (Goethe). Und dann wird alles Vedawort überflüssig. Und sein Studium und Durchdenken hört dann auf.

'Nur bei wem diese Innewerdung nicht gleichsam mit einem Schlage (beim Vernehmen des großen Wortes: Tat tvam asi) eintritt, nur für den ist wiederholtes pratyaya des Vedawortes das Richtige.' — Br. S. S. 690.

Um dasselbe handelt es sich bei Eckehart. Und man könnte die Art der 'Erkenntnis', die auch er meint, nicht genauer beschreiben; nur, daß bei ihm dieses Schauen gleichsam etwas viel ruhigeres hat. Es bricht nicht auf, platzt nicht hervor in einem besonderen Akte, macht sich nicht kenntlich und weiß kaum von sich. Es ist vielmehr eine Dauer- und Gesamtfunktion, ein fein verteiltes Allgemeinelement im Gemütsleben. Und darum findet sich bei ihm auch nirgends eine so genaue Theorie darüber wie an dieser Stelle Śankaras.

Den Inhalt aber dieses intuitus, seine Staffeln oder Seiten könnte man bei beiden wohl ablösen von ihren zeitbedingten, für unser Gefühl abstrusen Spekulationen und ihn in unserer Weise ausdrücken. Am

leichtesten bei Eckehart. Hier ist der wahre Gehalt für einen einigermaßen der Einfühlung Fähigen wohl erkennbar herauszuheben. Das bei ihm Gefundene aber liegt übereinstimmend auch in Śankaras Brahmadarśanam. Nur kommt es bei ihm, der nicht wie Eckehart Prediger ist, der nicht die Zaubergabe hat, durch schöpferische Sprachgewalt in der Seele des Lesers das Gewollte und Gemeinte selbst aufblühen zu lassen, nicht annähernd so zu Gefühl. Und man muß die trockene Hülse seiner Spekulation erst durchbrechen und, in seinem 'Brahman' eingeschmolzen, die lebensvollen Züge alter indischer Mystik, wie sie in den Upanishad's und in den Purāna's lebt, wiederentdecken, um das Aehnliche auch hier genauer zu erkennen.

3. Ein solcher intuitus mysticus, sagten wir, liegt der Lehre des Śankara und der des Eckehart übereinstimmend zugrunde und ist der eigentliche Quellgrund ihrer seltsamen Behauptungen und ihres hohen Pathos. Zwar in ihrer Dialektik verschleiern beide diese Tatsache. Und das ist auch eine Art Parallele zwischen beiden. Śankara, oder doch seine Schule, gibt sich alle Mühe, die Sätze der Lehre auch dialektisch zu gewinnen. Man versucht zu b e w e i s e n, daß das Bewußtsein immer nur Sein, nicht Sosein erfasse, daß Anderssein und Veränderung auch logisch nicht faßbar sei, daß das jñana immer einheitlich und mit sich identisch, zugleich ungeworden, unvergänglich sei. Und wie die Schüler der Eleaten stützt man die eigene Lehre vom Einen, Ungeteilten, Unbestimmten, indem man die Gegner mit Aporien der Wahrnehmung und des Denkens belastet [1]). Und andererseits, Eckehart stützt seine Lehre so sehr mit scholastischer Dialektik, benützt so sehr die platonischen Momente seiner Tradition, um das ipsum esse 'wissenschaftlich' zu etablieren und von da aus schon viele seiner mystischen Aussagen rationaliter zu erreichen, daß man auch bei ihm leicht dazu kommt, den Wald vor Bäumen nicht zu sehen. Aber seine Mystik ist n i c h t das Ergebnis einer zufällig mehr platonisch sich färbenden, obendrein mißverstandenen Scholastik. Sondern umgekehrt: ein eigentümlicher mysticus intuitus liegt bei ihm zugrunde, der dann naturgemäß in seiner Umwelt platonische Gedankengänge und Begriffe, platonische Logik und Realistik, Erkenntnislehre und Seinslehre aufraffte und als dialektische Mittel verwandte, die doch oft genug mehr Verhüllungen und Abblendungen und schnell platzende Hülsen werden für die Sache selbst. O h n e diese sehr fragwürdigen Hilfsmittel würde sich seine Absicht

1) Vgl. hierzu besonders in R. Otto, Siddhānta des Rāmānuja S. 34—41 und Rāmānuja's scharfsinnige Widerlegung S. 42—65.

vielleicht reiner und deutlicher eine eigene Symbolsprache geschaffen haben. Ja, er h a t sie sich geschaffen. Sie kreuzt fortwährend mit ihrer Bildkraft und andringenden Plastik die Termini des Scholastikers. Und völlig verkehrt ist es, in dieser nur den Schmuck oder die bildlich-poëtische Ausdrucksform seiner 'wissenschaftlichen' Termini zu sehen. Gerade umgekehrt: d i e s e sind erst die Rationalisierungen und künstlich gelehrten Umsetzungen eines viel lebensvolleren, von ihnen ganz unabhängigen, quellenden Eigenen. Gerade jene spricht am unmittelbarsten und wird in sich verstanden. Seine ganze 'wissenschaftliche' Spekulation ist nur zum 'Begriff abgemagerte Idee'.

4. Höchst merkwürdig ist sodann das Parallelverhältnis beider hinsichtlich der doppelten A r t dieses intuitus in der Verbindung und Mischung seiner Doppelmomente. Darüber noch etwas ausführlicher. Die Verschiedenheit von 'Typen der Mystik' wird uns hier besonders deutlich werden. Zugleich wird es uns noch mehr möglich werden, den übereinstimmenden Sondertypus von Śankara und Eckehart festzustellen, der bei ihnen in der übereinstimmenden Art der V e r b i n d u n g z w e i e r Grundtypen der Mystik besteht.

Sowenig wie Mystik immer das gleiche oder ein in sich Einheitliches ist, sowenig der intuitus mysticus selbst. Er ist seiner Art und seinem Inhalte nach sehr verschieden.

a) Der eine verbindet sich mit der mystischen Maxime: 'Nach Innen geht der geheimnisvolle Weg.' Abkehr von allem Außen, Rückzug in die eigene Seele, in ihre Tiefe, Wissen um eine geheimnisvolle Tiefe und um die Möglichkeit, in sie sich zurück-, sich einzuziehen, Mystik als Versenkung ist diesem Typus a eigen, nämlich als Versenkung in sich, um nun im Inneren selbst zum intuitus zu gelangen, hier das Unendliche oder Gott oder Brahman zu finden: 'ātmani ātmānam ātmanā.' — Hier blickt man nicht auf die Welt. Hier blickt man nur in sich. Und zur endlichen Schau braucht man keine Welt. Hier gilt nur 'Gott und die Seele'. Und dieser intuitus ginge vonstatten, auch wenn es gar keine Welt gäbe. Ja, dann nur viel leichter [1]).

b) Diesem zunächst durchaus entgegengesetzt ist ein intuitus ganz

---

1) Dieser Intuitus treibt zu 'Selbsterkenntnis', zu Seelenkunde und Psychologie, verbindet sich spekulativ mit Erkenntnistheorie oder geht in jenes und dieses über. Magern seine Ideen ab, so werden sie zu den Begriffen der 'angeborenen Erkenntnis', der 'Erkenntnis a priori' wohl auch zum Begriffe eines 'Bewußtseins überhaupt'. Und in der Geschichte der Philosophie kann man den stufenweisen Prozeß dieser Ideenabmagerung und ihrer Hinübermagerung in die 'Wissenschaft' wohl verfolgen.

anderer Art: das ēkatā-darśanam, die Einheitsschau gegenüber der Vielheit. Sie weiß zunächst gar nichts vom Inwendigen. Sie blickt auf die Welt der Dinge. Und an ihnen entspinnt sich aus der Tiefe mystischer Veranlagung, die wir, je nachdem wir sie schätzen, für eine seltsame Phantasie oder für einen Tiefblick in ewige Sachverhalte nehmen mögen, eine 'Schau' oder 'Erkenntnis' höchst eigener Art. Wir müssen sie eine 'Einheitsschau' nennen, denn Einheit ist ihr Schlagwort. Und durch dieses will sie sich selber kundgeben. Aber wir dürfen nicht wähnen, mit diesem Worte eine zureichende Erklärung der Sache selbst zu haben. Denn das bloß formale Element, daß etwas in Einheit oder als Einheit erschaut werde, sagt ja eigentlich fast nichts, sagt vor allem gar nichts darüber, warum dieses Sein in Einheit so interessant, so atemlos spannend, so wertgesättigt, so feierlich, zugleich so erlösend und beseligend ist. Dieses Einheitsmoment ist nur gleichsam der Wimpel eines unter Wasser liegenden Tauchbootes, der eben noch über der Oberfläche des Wassers sichtbar bleibt. Es ist das einzige Moment, das sich einigermaßen fassen und erwägen läßt. Und auch das nur sehr unvollkommen. Denn was ist diese 'Einheit'? Sicherlich keine, die mit irgendwelchen logischen Formen von Einheit bestimmbar oder gleich wäre[1]).

Diese Einheitsschau ist nun eine gestaffelte. Wir meinen damit nicht, daß diese Staffeln in der Geschichte der mystischen Erfahrung oder im Erleben des einzelnen Mystikers notwendig auseinanderliegende, nacheinander folgende Entwicklungsstufen sein müßten. Sondern wir meinen eine Staffelung, die im Wesen der Sache selber wesensmäßig zu liegen scheint. Nämlich

α. Dinge und Geschehen, soweit sie der 'schauende' Blick erfaßt, sind nicht mehr Vieles, Getrenntes, Geteiltes, sondern auf unsagbare Weise ein Ganzes, ja Eines. Auf unsagbare Weise. Denn wenn man etwa hinzufügt: sie bilden nun ein 'organisches Ganzes' oder 'ein Allleben' oder dergleichen, so sind dies rationalistische Ausdeutungen der Sache, entnommen dem wissenschaftlichen Sprachgebrauche, die höchstens analog, nicht adäquat sind. — Ferner: Alle Andersheit ver-

1) Auch dieser mystische Intuitus hat seine 'wissenschaftlichen' Gegenstücke. Auf dieser Linie liegen die 'wissenschaftlichen' Begriffe von der Totalität, vom Universum, vom System des Kosmos, das als ein 'System von Substanzen in Wechselwirkung' vitalistisch in Entsprache zum Organismus, mechanistisch-mathematisch als mechanisches Massen- und Energiesystem gedacht wird. Ferner der Begriff der Gesetzlichkeit. Und vielleicht sind, wie man behauptet hat, wirklich einmal die Grundbegriffe der Naturphilosophie 'aus dem Geiste der Mystik' entbunden worden als die disjecta membra, zugleich die dephlogistisierten und entseelten membra ursprünglich mystischer Intuitionen.

schwindet: d. h. die Dinge sind nicht mehr als eines und anderes unterschieden. Vielmehr: Dies ist das und das ist dies. Hier ist dort und dort ist hier. Das heißt zunächst gerade nicht, daß alle Dinge überhaupt verschwinden nach seiten ihres Wesensreichtumes und ihrer Fülle, sondern vielmehr, daß jedes mit jedem und alles mit allem ein und dasselbe sei. Es ergibt sich hier die sonderbare 'Logik' der Mystik, die zwei Grundgesetze der natürlichen Logik ausschaltet: den Satz des Widerspruches und des ausgeschlossenen Dritten. Zugleich aber tritt ein, was man nennt das Schauen 'sub specie aeterni': das heißt nicht nur die Negation der gewöhnlichen Form des Miteinander der Dinge in Raum und Zeit, sondern eine positive Ordnung ihres Miteinander höherer, aber unsagbarer Art. Und damit verbindet sich — und das ist erst das Wesentlichste — als Begleitung der 'Einswerdung' der Dinge das, was man eine V e r k l ä r u n g der Dinge nennen muß. Sie werden gleichsam transparent, leuchten auf [1]), werden visionär. Sie werden — und das verbindet zugleich das letztgenannte Moment mit dem sub specie aeterni — gesehen, wie Eckehart sagt, 'in ratione ydeali', das heißt in ihrer ewigen Idee.

Zugleich nun tritt die Identifikation wie aller Dinge mit allen, so auch des Schauers mit dem Geschauten ein: eine Identifikation, die deutlich verschieden ist und anders zustande kommt als die des ersten Weges, des Weges nach Innen. Denn von 'Seele' und ihrem Einswerden mit dem Höchsten ist hier nicht die Rede. Und auf die 'Seele' des Schauers ist gar nicht reflektiert. Sondern einfach auf ihn selber. Er selber ist, was jedes ist. Und jedes ist, was er ist.

Der mysticus intuitus kann auf dieser Staffel haltmachen. Und das mystische Widerfahrnis kann mit ihr allein beschrieben und angegeben werden, ohne daß man weitergeht. Der indische Ausdruck für sie ist dann einfach: 'Kein Anderes mehr schauen.'

β. Aber weiter. 'Das Viele wird als eins' geschaut, sagten wir zunächst. Damit wird ein eines geschaut. Das heißt: dieses eine ist alsbald nicht die bloße V e r b u n d e n h e i t des Vielen, sondern ein seltsames K o r r e l a t des Vielen. Das 'eine' wird 'Eines'. Es ist nicht mehr eine Prädikation des Vielen. Sondern jene Aussage wird zur Aequation: 'Vieles = Eins.' Viel ist Eins. Und Eins ist Viel. Und diese Sätze bleiben nicht gleichwertig. Das Eins rückt vor. Die Einheit ist nicht Ergebnis des Vielen. Auch ist das Verhältnis nicht so, daß Einheit und Vielheit voneinander Wechselergebnisse sind. Sondern das Eine

1) 'So sehe ich in allen die ewige Zier', singt Lynkeus.

hat alsbald den Ton und rückt über das Viele, und zwar in folgenden drei Zwischenstaffeln: 'Vieles wird als Eins geschaut'. 'Vieles wird *im* Einen geschaut (und so erst *recht* erschaut)'. 'Das *Eine* wird im Vielen geschaut'. Das Eine selber wird nun zum Objekt der Schau, als das dem Vielen Uebergeordnete und Vorgeordnete. Es *ist* das Viele, nicht wie das Viele das Eine ist, sondern als das Prinzip des Vielen, das ihm zugrunde liegt, das das Viele trägt, ja, das das Viele 'ist', sofern es dasselbe weset, seint, istet. Und schon hier zieht das Eine merklich den Blick auf sich, zieht den Wert des Vielen an sich, wird leise das eigentlich Wertvolle im und hinter dem Vielen.

γ. So tritt, was als *Form* des Vielen begann, als das *Eigentliche* über das Viele. Und nur ein geringer Schritt weiter: so tritt es sogar in Gegensatz zum Vielen. Ist es Eins, so kann es *nicht* Vieles sein. Das Viele, erst mit ihm identisch, tritt zu ihm in Spannung, schwindet hin. Es schwindet: entweder indem es versinkt im Untrennbar-Einen, wie bei Eckehart, oder indem es zum verdunkelnden Schleier des Einen wird, zum Blendwerk der Māyā in Avidyā.

Damit wandelt sich der Wortsinn von Einheit und Eins. 'Einheit' und 'Einssein' hieß es zuerst im Sinne der (geheimnisvollen) Synthesis des Mannigfaltigen, die, durch keine unserer rationalen Kategorien möglicher Synthesis wiedergebbar, doch jedenfalls Synthesis war. Aber aus dieser synthetischen Einheit, aus diesem unum im Sinne von *einig*, wird nun eine Einheit als Eins und Allein-heit. Das heißt: Aus dem *Einigen* wird das *Einzige*, aus dem All-einigen das Alleinige, Ekam. Zugleich schlägt bei Śankara das Verhältnis der ursprünglichen Immanenz, nämlich der Immanenz der Einheit in und an den Dingen, dann der Immanenz der Dinge in dem Einen, um in die vollendete Transzendenz. Das Reich des Vielen ist nun der volle und üble Gegensatz zum Reiche des Einen, ist mithyā und bhrama (Irrtum). Bei Eckehart, gemäß dem Besonderen seiner Spekulation, bleibt die lebendigste Immanenz des Einen, das 'sich mittelt', immerdar, aber *zugleich* wölbt sich über diesem das Eine in gleich absoluter Transzendenz in der 'stillen Wüste der Gottheit', in die nie kam Unterscheid nach Vielheit. Stufe β bleibt mit γ verbunden.

Die unter a und unter b geschilderten beiden Wege können wir nennen den 'Weg der inneren Schau' und den 'Weg der Einheitsschau'. Diese beiden Wege ergeben an sich zwei durchaus unterscheidbare Typen der Mystik, die als gesondert vorkommend, ja als miteinander konkurrierend

denkbar sind. In Eckehart aber sowohl wie in Śankara (oder besser in der mystischen Richtung, die Śankara und seine Schule zusammenfassen und vollenden) sind die beiden Wege zusammengelaufen. Bei Śankara aus dem Grunde, weil sie längst in der indischen Tradition zusammengelaufen waren. Bei Eckehart aus ähnlichem Grunde. Zugleich aber ist er doch viel weniger als Śankara nur Repräsentant einer Tradition. In ihm wird alles Ueberlieferte zugleich original neugeboren. Und auch die Verschmelzung der beiden Typen der Mystik und besonders die glutvolle Wechseldurchdringung beider ist bei ihm vielmehr aus eigenem Herzen als aus Vorbildern geflossen.

III. Gemeinsame Gegensätze.

1. Gemeinsamer Gegensatz gegen Illuminatenmystik.

Weder Eckeharts noch Śankaras Mystik, so sagten wir schon, hat etwas zu schaffen mit 'Mystik' als Illuminatentum, mit visionärer Phantastik, okkultem Wesen oder Wundersucht. So völlig irrational auch ihr Objekt ist, so gänzlich entgegengesetzt auch ihre Welt ist allem 'Verständigen', so sehr sie im ganz Irrationalen gipfelt und gründet, so völlig verschieden Eckeharts 'Erkennen' wie Śankaras darśanam sind von Verstand, Reflexion, von eigenem Erarbeiten durch logische Operationen unseres verständigen Denkvermögens, von ratio und tarka, so haben sie, im tieferen Sinne der ratio, doch gerade etwas Rationales, haben Lichtheit, Helle an sich, und sind allem 'Mystizismus' so entgegengesetzt wie möglich. Und ferner: Der Illuminierte ist der Mirakelmensch, der durch das supranaturalistische Mirakel magisch übernatürliche Einsichten, private Offenbarungen, himmlische Lichter erhält. Zugleich bohrt er sich durch den Schleier, der vor dem Uebersinnlichen liegt, sein eigenes Privat-Loch. Und in einzelnen Lichtblitzen strömt ihm die Apokalyptik, das Orakel, die Weisung zu. Hier ist man ganz im Gegensatze des Supranaturalen zum Intranaturalen. Dieser Gegensatz ist aber eine Art physikalischer Gegensatz, und nach dem Gegensatze einer Physis und Hyperphysis werden hier Kräfte, Zustände, Erfahrungen klassifiziert. Der intuitus mysticus aber ist jenseits des Gegensatzes von Physis und Hyperphysis. Er ist Geheimnis, nicht Mirakel, er ist 'Tiefe', 'Seelengrund', 'göttlich', aber er ist nichts Magisches. Er kennt die Unterscheidung von natürlich und übernatürlich. Aber diese ist keine eigentlich ontologische, sondern eine Unterscheidung des Sinnes

und Wertes. Er ist nichts 'Supranaturales' und kein donum superadditum, sondern 'das Wesenhafte'. Er ist Wunder, aber nicht Mirakel. Darum wird er von Supranaturalisten immer verwechselt mit der 'bloßen Vernunft'. Und schon Eckehart muß sich wehren dagegen, daß er die 'bloße Vernunft' lehre. — Geht die 'Idee' des mysticus intuitus über in profanen 'Begriff', so wird aus ihm nicht 'die bloße Vernunft', sondern 'die reine Vernunft', die ihren Gegensatz hat zu sinnlicher Wahrnehmung und zur Vernunft als nur reproduzierendem Vermögen des Verstandes. Auch in dieser Form, an der 'abgemagerten Idee' des intuitus mysticus — denn das ist die 'reine Vernunft' — bleibt, wenngleich sehr abgeblaßt, ein letztes Feierliches, ja Erhabenes, ja etwas vom ursprünglichen 'Wunder'charakter haften. Die ratio pura bleibt ein 'Schöpferisches', wie man wohl sagt, ein 'Vermögen der Prinzipien', ein Vermögen der Ideen, ein Vermögen, in Ideen die Sinneswahrnehmung zu übersteigen. Sie ist aber zugleich das Vermögen, allgemeine und notwendige Erkenntnis hervorzubringen. Und grade das ist der Mystik Eckeharts charakteristisch und der eigentlich tiefste Unterschied gegen alle Illuminatenmystik. Der Illuminat erzählt seine Gesichte in Träumen, die nur er hat. Und seine Gläubigen übernehmen sie auf seine Autorität. Eckehart aber erzählt niemals, was er sucht, was er erkennt. Nicht dieser oder jener, nicht der Talentierte, nicht der besonders 'Theophore', nicht irgendein Orakelmensch, nicht der zum raptus Begabte ist für ihn das Subjekt der Erkenntnis. Sondern 'die Seele'. Die Seele, abgesehen vom zufälligen Träger, die Seele, sofern sie eingeht in ihren Grund, in ihre Tiefe, sofern sie 'wesentlich' wird und sich nicht durch Zerteilung in die Kreatur oder die Kräfte hindern läßt an der Erkenntnis, die tief verborgen in ihr selber ist, die allgemein und notwendig in ihr entspringen muß, wenn sie in der Sammlung sich auf sich selbst besinnt.

Ganz ebensowenig aber hat das samyag-darśanam Śankaras zu tun mit Illuministen-Mystik. Brahman und Brahmajñāna ist ewig, ist allgemein siddha und svasiddha, ist als Erkenntnis im ātman selber da, liegt verborgen unter aller avidyā, als unaufhebbar, nur verdunkelbar, als unbeweisbar, weil selbsterwiesen, als keines Beweises bedürfend, weil allem Beweisen erst den Grund der Möglichkeit gebend. Nahe kommen diese Sätze an Eckeharts Erkenntnis heran und an die Lehre Augustins von der aeterna veritas in anima, die, selbst unmittelbar gewiß, Grund ist aller Gewißheit überhaupt.

2. Gemeinsamer Gegensatz gegen Naturmystik.

Wer sonst die Einheit und Gleichförmigkeit aller Mystik behauptet, sollte doch stutzig werden, wenigstens durch einen Gegensatz, der selbst auch dem oberflächlichen Betrachter sich leicht und zwingend aufdrängt: durch den von Geistesmystik und Naturmystik. Beiden kommen zwar übereinstimmend gewisse Formmomente zu, und deswegen nennt man sie beide 'Mystik': nämlich Einheitsdrang, Identifikationsgefühle, Verschwinden des 'Andern', Verschwinden des Gegensatzes vom Besondern und Allgemeinen, die ganze mystische 'Logik' im Gegensatze zur rationalen Logik. Und doch birgt sich in beiden ein völlig verschiedener Stimmungsgehalt. Man höre etwa die rauschenden Verse des Jelāl ed dīn (nach Rückerts herrlicher Uebersetzung):

Ich bin das Sonnenstäubchen, ich bin der Sonnenball.
Zum Stäubchen sag ich: bleibe. Und zu der Sonn: entwall.

Ich bin der Morgenschimmer. Ich bin der Abendhauch.
Ich bin des Haines Säuseln, des Meeres Wogenschwall.

Ich bin der Mast, das Steuer, der Steuermann, das Schiff.
Ich bin, woran es scheitert, die Klippe von Korall.

Ich bin der Baum des Lebens, und drauf der Papagei,
Das Schweigen, der Gedanke, die Zunge und der Schall.

Ich bin der Hauch der Flöte, ich bin des Menschen Geist.
Ich bin der Funk im Steine, der Goldblick im Metall,

Die Kerz' und, der die Kerze umkreist, der Schmetterling,
Die Ros' und von der Rose berauscht, die Nachtigall.

Ich bin der Wesen Kette, ich bin der Welten Ring,
Der Schöpfung Stufenleiter, das Steigen und der Fall.

Ich bin, was ist und nicht ist. Ich bin — o der Du's weißt,
Jelāl ed din, o sag es — ich bin die Seel im All.

Das ist mystisches Naturgefühl auf unserer Staffel α mit Uebergang in Staffel β. Alle dort angegebenen formalen Elemente kehren hier wieder. Und doch wie individuell bestimmt ist hier die Stimmung und der Erfahrungsinhalt! Nicht ein Hauch dieser Stimmung findet sich bei Śankara. Auch Eckehart weiß davon nichts. Und das ist, zumal bei Eckehart, um so bemerkenswerter, als bei ihm Gott ja gerade die Fülle aller essentia aller Dinge in sich hat. Er ist, was alle Dinge nur abbilden, widerspiegeln, woran sie 'Teil haben'. Darin wäre eigentlich die beste theoretische Grundlage gegeben für dieses mystische Naturgefühl des Jelāl. Aber Eckeharts wie Śankaras Mystik ist eben Geistes-

mystik, nicht Naturmystik. Naturmystik aber ist, was sich bei Jelāl ausspricht: das Leben im All-einen der Natur, so, daß man alle Eigenart, alles Besondere der Naturdinge zugleich in sich selber fühlt, daß man tanzt mit dem Stäubchen und strahlt mit der Sonne, schimmert mit der Morgenröte, rauscht mit der Woge, duftet mit der Rose und trunken ist mit der Nachtigall, daß man alles Sein, alle Kraft, alle Wonne, alle Lust, alle Pein in allen Dingen selber lebt und ist, in Ungeschiedenheit. Der grenzenlose Unterschied gegen Eckeharts Mystik ist dieser, daß dort das Göttlich-Eine gedacht und gelebt wird von dem Wesen und der Wonne der Natur aus, hier aber grade umgekehrt, die Dinge und die essentia der Dinge gedacht werden von dem völlig naturentgegengesetzten Sinn und Wert des Göttlichen aus, der Geisteswert, nicht Naturwert ist. Jelāls Mystik ist romantische Mystik[1]), setzt ein hochentwickeltes Naturgefühl voraus, wie es weder bei Eckehart noch bei Śankara entwickelt ist, und ist bis in die höchsten Formen der Abstraktion hinein ein sublimierter Naturalismus und geht darum so leicht über in die Brunst erotischer Mystik. Śankara aber und Eckehart suchen das Unendliche vom 'Geist', von 'Erkenntnis', vom 'Bewußtsein' aus, und besonders Eckehart füllte es mit Werten, die noch viel höher liegen. Was bei Jelāl vorliegt, ist, was man mit James zu nennen pflegt 'Expansions'-, 'Erweiterungs'gefühl. Solche Expansionsgefühle sind der indischen Mystik in der Tat auch bekannt: das sarvam-werden, das All-sein und sich als Alles kennen. Und sicherlich paßt auch auf Eckehart, daß sich im intuitus die Seele 'zum Universum' erweitere. Aber diese Erweiterung zum Universum geht gleichsam oben herum, geht über Brahman-Ātman und über Gott und die Einheit mit Gott. Und ihre Inhalte sind darum typisch andere als in der Naturmystik.

Dasselbe gilt von der Formel: 'Mystik heißt, das Unendliche im Endlichen haben', oder von der Bezeichnung 'Unendlichkeitsmystik'. Wie überhaupt der Begriff 'unendlich', wenn er nicht streng terminologisch geklärt wird, nur ein bequemer Ausdruck ist, das Problem selber im Undeutlichen zu lassen, so besagt Unendlichkeits-mystik an sich gar nichts oder höchstens jenes Moment der 'Erweiterung'. Ueber den Inhalt der Erfahrung aber sagt er gar nichts aus, und 'Unendlich' kann Form sein an den mannigfaltigsten Inhalten.

Wie Religion ein mannigfach in sich Verschiedenes ist, wie es 'Naturreligion' und 'Geistesreligion' und manche anderen Typenunterschiede

1) Der heilige Franz, in seinem Sonnenhymnus, zeigt mit der Stimmung des Liedes des Jelāl mehr Verwandtschaft als der Mystiker Eckehart.

gibt, so gibt es 'Naturmystik', 'Geistesmystik' und manche anderen Typenunterschiede von Mystik. Und diese Unterschiede zeigen sich in Ost und West, verteilen sich aber nicht auf Ost und West. An Śankara und Eckehart aber wird uns deutlich, wie gleiche oder sehr ähnliche Typen und Typenverbindungen der Mystik im Geiste des Ostens wie des Westens wachgeworden sind. Sie offenbaren geistige Verwandtschaften der menschlichen Seele, die hinausgreifen über Rasse und Klima und Weltgegend. An ihnen wird deutlich:

East is east, and west is west.
Still they meet, have met and will meet.

Anhang.

Zu Stufe 1 des zweiten Weges.

(Siehe Kapitel II.)

Wir sagten, diese Stufe des Eines-schauens ist nicht notwendig eine Haltung der mystischen Seele für sich, die sie erst durchmachen müßte, ehe sie zur höheren vordringt. Aber sicher kann sie wohl auch besonders vorkommen und für sich bleiben. Ihre Formel ist dann die: 'Nichts anderes sehen, nicht Unterschied schauen, Unzweitheit schauen.'

Man wird diese Stufe sogleich als eine bloße Vorstufe erkennen, sobald die höhere eintritt: das Eine schauen. Aber diese weitere Explikation des intuitus kann gleichsam hinter dem Horizonte bleiben und der seelische Akt wesentlich auf der ersteren Stufe verharren. Jedenfalls ist er schon in sich ein charakteristisches Moment mystischer Geisteshaltung. Und es ist interessant, Aussagen zu sammeln, wo die Erfahrung einseitig oder doch vorwiegend durch sie bestimmt ist. Derartiges liegt nun deutlich vor etwa in dem Abschnitte Vishnu-purāna, 2, 16, den wir im folgenden übertragen wollen.

1. Nach tausend Jahren aber kam Ribhu
   Zu Nidhāga's Stadt, um ihm die Erkenntnis zu schenken.
2. Er erblickte ihn aber draußen vor der Stadt,
   Während gerade der König mit großer Begleitung in die Stadt einziehen wollte,

3. Ferne stehend und sich vom Volksgedränge entfernt haltend,
 Den Hals ausgedörrt von Fasten, eben aus dem Walde mit Brennholz und Gras zurückkommend.
4. Als Ribhu ihn erblickt hatte, ging er zu ihm und grüßte ihn
 Und sprach: Warum, o Brahmane, stehst du hier einsam?
5. Nidāgha sprach: Siehe doch dieses Volksgedränge um den König,
 Der eben in die schöne Stadt einziehen will. Darum stehe ich hier.
6. Ribhu sprach: Wer von diesen ist denn der König? Und wer andererseits sind die andern?
 Das sage mir doch. Denn du scheinst mir kundig.
7. Nidāgha sprach: Der, der auf dem feurigen, wie Bergesgipfel ragenden Ilfen
 Reitet, das ist der König. Die andern sind seine Leute.
8. Ribhu sprach: Diese beiden, der König und der Ilfe werden mir von dir zugleich gewiesen,
 Ohne durch ein Unterscheidungsmerkmal gesondert bezeichnet zu sein.
9. Dieses Unterscheidungsmerkmal gib mir doch noch an.
 Ich möchte wissen: wer ist hier der Ilfe, und wer der König.
10. Nidāgha sprach: Der Ilfe ist der, der unten ist. Der König der, der auf ihm ist.
 Wer kennte denn wohl nicht das Verhältnis von Getragenem und Tragendem!
11. Ribhu sprach: Damit ich das auch kenne, so lehre mich.
 Was ist das, was mit dem Worte 'unten' bezeichnet wird. Und was heißt man 'oben'?
12. Flugs warf Nidāgha den Guru zu Boden und setzte sich auf ihn:
 'So höre. Ich wills dir sagen: Ich hier, den du fragst,
13. Bin oben, wie der König. Und du bist unten, wie der Ilf.
 Zu deiner Belehrung gebe ich dir dieses Beispiel.'
14. Ribhu sprach: Wenn du denn in der Lage des Königs bist und ich in der des Ilfen,
 So sag mir doch eben dieses noch: Wer von uns ist denn du, wer ist ich?
15. Da ergriff Nidāgha eilends seine Füße:
 'Wahrlich, du bist Ribhu, mein Meister.
16. Denn keines andern Geist ist so geweiht mit der Weihe der Unzweitheit

Wie der meines Meisters. Daran erkenne ich, daß du, mein Guru, Ribhu, gekommen bist.'

17. 'Ja, um dir Unterweisung zu schenken, wegen deiner früher mir erwiesenen Dienstwilligkeit,
Bin ich, Ribhu mit Namen, zu dir gekommen.
18. Was ich dich aber soeben in Kürze gelehrt habe —
Höchster Wahrheit Kern — das ist die völlige Unzweitheit (advaitam).'
19. Und als er so zu Nidāgha gesprochen, da ging der Guru Ribhu wieder von dannen.
Nidāhga aber, durch diese anschauliche Unterweisung belehrt, richtete sich ganz auf die Unzweitheit.
20. Alle Wesen schaute er fortan unverschieden von sich selbst.
Und so schaute er Brahman. Und daher erlangte er die höchste Erlösung.
21. So verhalte auch du, o Gesetzeskundiger, dich gleich zu dir, zu Feind und Freund,
In Erkenntnis des durch alle gleich sich erstreckenden ātman.
22. Denn wie der Himmel mit den Unterschieden von weiß und blau gesehen wird, obschon er doch einer ist,
So auch, durch Irrwahn, der ātman, obschon einer, in Gesondertheit.
23. Alles, was nur immer hier ist, das ist der Eine, Acyuta. Von ihm gibt es kein anderes, verschiedenes.
Er ist ich, er auch du, er alles dieses ātman-wesende. Drum laß fahren den Vielheitswahn.
24. So von ihm unterwiesen gewann der König die Schau der höchsten Wirklichkeit, und ließ die Vielheit fahren.

Die Staffelung der Momente und Stufen des intuitus ist in diesem Beispiele ungewöhnlich deutlich und fast programmatisch. Nidāgha erschaut hier nicht zuerst 'das Eine selbst', sei es als den ātman, oder als das Brahman oder als den ewig-einen Vāsudeva. Sondern der Blick beginnt damit, daß ihm die Verschiedenheit, Getrenntheit und Vielheit entschwunden ist, daß ungesondert erschaut wird. Dies ist das, und das ist dies, und alles ist eines. Daher die naiv tuenden Fragen von Vers 6—11. Und wo sich die Verschiedenheit sinnlicher und räumlicher Wahrnehmung behaupten will, da zerspringt sie doch alsbald an Ich und Du, Vers 14. Ich ist Du, und Du ist Ich. Und mit dieser Intuition vergeht sogleich mit die von den Sinnen aufgedrängte Verschiedenheit der Dinge vom Selbst, Vers 20 a, und damit die Verschiedenheit überhaupt. Er

schaut das advaitam überhaupt. So weit führt Vers 20 a. Und nun erst fährt Vers 20 b fort: t a t h ā B r a h m a = 'und so dann auch das Brahman', das nun als das Eine selbst hinter der Nichtverschiedenheit hervortritt.

Hiermit vergleiche man nun Ausführungen, die auch bei Eckehart vorkommen. Wenn man ganz scharf hinblickt, wird man auch hier sozusagen ein feines Irrlichtelieren zunächst des 'Nichts anderes, nicht Zweiheit, nicht verschiedenes schauen' bemerken. Es formt sich allerdings sofort zu höherem Lichte, aber es leuchtet auch schon ohne dieses.

Solange da die Seele ein Unterschiedliches auffaßt, solange ist sie noch nicht in Ordnung. Solange da noch etwas hervorlugt oder hineinlugt, solange ist da noch nicht vorhanden die Einheit. Maria Magdalena suchte unsern Herrn im Grabe; sie suchte einen Toten und fand zwei lebendige Engel. Und darüber war sie doch noch ungehalten! Da sprachen die Engel: worüber bekümmerst du dich? Als ob sie fragen wollten: Du suchst nur einen Toten und findest zwei Lebende? (Ist das nicht viel besser?) Da hätte sie erwidern können: Das ist eben meine Klage und mein Kummer, daß ich z w e i finde und suche doch nur E i n e n. — Solange sich der Seele Erschaffenes unterschiedlich bemerkbar macht, fühlt sie auch Kummer. Alles, was geschaffen, was erschaffbar ist, das ist ein Nichts. Jenem aber (nämlich der Sache selbst in ihrer geschauten ratio ydealis) ist alle Erschaffenheit, ja alle Erschaffbarkeit fremd. Es ist etwas Einiges, auf sich Bezogenes, welches von außen (nämlich von einer außer ihr in Getrenntheit vorhandenen causa efficiens oder afficiens) nichts entgegennimmt! [1]).

Man versuche nun nachzufühlen, daß es deutlich ein Uebergang zu erhöhterer Stufe des intuitus mysticus ist, und man sehe daran zugleich, wie unmerklich sich die erste Stufe in die höhere verschleift, wenn er an anderer Stelle sagt:

Aber solange die Seele Gestaltung schaut (nāmarūpe, mūrti), schaue sie auch einen Engel, schaue sie sich selbst als ein Gestaltetes, solange ist eine Unvollkommenheit an ihr. Ja, schaue sie auch Gott (als persönlich gegenüberstehenden), sofern er Gestaltetes, sofern er Dreiheit ist: solange ist eine Unvollkommenheit an ihr. Wenn aber alles Gestaltete von der Seele abgelöst ist, und sie allein noch schaut das Ewig-eine, dann empfindet das bloße Wesen der Seele das bloße, ungestaltete Wesen der göttlichen Einheit — schon mehr ein Ueberwesen. O Wunder über Wunder, welch ein edel Erleiden das ist, da das Wesen der Seele auch nur im Gedanken und im Namen nicht einen Wahn oder Schatten von Unterschied leidet. Und vertraut sich allein dem Einen bar aller Vielfältigkeit und Unterschiedes. In welchem alle Bestimmtheit und Eigenschaft verloren geht (Eigenschaft ist eben immer Eigen-schaft, Sonderung und Besonderung) und eins ist. Dieses Eine macht uns selig. (Büttner 2, 83.)

Und ebenso unmerklich kann bei Eckehart auch die höhere Stufe, die Schau des Ewig-Einen, zurückgehen in die niedere, in das einfache Schauen ohne Unterschied.

---

1) Meister Eckeharts Schriften und Predigten, aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt von H. Büttner, 2. Aufl. 1912, 1, 143/44.

Am Schlusse des Purāna-Abschnittes wird das eine Brahman zugleich erklärt als der eine ewige Acyuta, das ist Vāsudeva. Das heißt: in das Geheimnis dieses Grundeinen wird zugleich der Reichtum eigentlichen Gottwertes hineingenommen entsprechend der Tendenz des ganzen Vischnu-purāna. Denn dieses lehrt ein Advaitam, welches das Brahman zugleich durchsättigen möchte mit den Gefühlswerten des Theismus und der personalen Bhakti, wie Eckehart auch. Und das ist bei beiden nicht 'inkonsequent'. Denn was heißt in diesen Sphären 'Konsequenz'?

Für die Art des intuitus lehrreich ist, wie er sich in Nidāgha entzündet. Der Meister trägt ihm nicht eine Lehre vom Ātman oder Brahman vor, setzt ihm nicht eine Theorie über die Alleinheit auseinander, nötigt sie ihm nicht mit logischen Aporien des Mannigfaltigen auf. Das letztere ist immer nur erst ein nachträgliches Geschäft, das dann an die Stelle tritt, wo die erste Kraft des intuitus selber bereits verraucht ist. Sondern sein Verfahren hat eine merkwürdige Aehnlichkeit mit der Methode des Kôan in der Dhyāna-schule, von der ich an anderem Orte gesprochen habe [1]). Durch eine verblüffende Frage, die den Schüler, der bisher trefflich antworten konnte, plötzlich stocken macht, wird in ihm der intuitus gleichsam zur Explosion gebracht. Nun ist dieser selber bei ihm da. Und nun entfaltet er sich in ihm selber zur Schau der Nichtverschiedenheit, zur Einheitsschau, zur Schau des Einen, des Brahma, des Vāsudeva, der alles in Einheit weset.

Diese Stufe, wo der Ton zunächst auf der Unzweitheit selbst oder, wie wir sagen, auf der Identität von allem mit allem liegt, zeigt sich oft auch in den Upanishads. Und bisweilen hat man geradezu den Eindruck, als ob es philosophische Richtungen gegeben habe, bei denen diese mystische Identitätsschau die Hauptsache war, die gelegentlich auch ohne Ātman- und Brahman-Schau auskommen konnte oder diese beiden in einem Sinne gebrauchte, der kaum über die erste Stufe hinauskam. Das gilt mindestens von gewissen Teilen der Māndūkya-kārikā, die seltsam an die Spekulationen des mahāyāna-buddhistischen Lankāvatārasūtra und an das Erlebnis der Dhyāna-Schule erinnern (vgl. 4, 91, bei Deußen, S. 603):

> Alle Wesen sind ursprünglich unbegrenzt und dem Raume gleich.
> Und nicht ist irgendwo Vielheit unter ihnen, in keinem Sinn.
> Sie alle sind auch ursprünglich urberuhigt, voll Seligkeit,
> Sich alle gleich und unteilbar, ewige reine Identität.
> Doch diese Reinheit ist nicht mehr, wenn sie vielfach zersplittert sich;

---

1) Vgl. R. Otto, Aufsätze das Numinose betreffend, Gotha, 1923, S. 119.

Vielheitsversunken, zwiespältig heißen darum armselig sie.
Doch wem sie zur Gewißheit ward, die ewige I d e n t i t ä t (Unzweitheit),
Der weiß in dieser Welt Großes. Die Welt aber versteht ihn nicht.
Die dunkle, überaus tiefe, ewige, reine Identität,
Der Einheit Stätte, nach Kräften erkannt habend, verehren wir.

Hier ist von Brahman und Ātman gar nicht mehr die Rede. Die Erkenntnis der 'Identität', und offenbar ohne den Umweg über das Brahman, scheint aber schon ganz das Vollerlebnis zu sein, das zugleich die mit sich gleichen und identischen Dinge vollendet 'verklärt' schaut, als urerweckt und urselig, und das selber schon die Seligkeit ist.

Zu Eckehart vergleiche man noch Stellen, wie folgende:

Wenn man, sagen die Meister, die Kreaturen nur in sich erkennt, so ist das nur ein 'Abenderkennen' (ist dunkel und ohne Klarheit und Wahrheit). Da sieht man sie in allerhand u n t e r s c h i e d l i c h e n Bildern. So man aber die Kreaturen in Gott erkennt, das heißt ein 'Morgenerkennen' (im verklärenden Lichte der aufgegangenen Sonne). Und hier s c h a u t man die Kreatur ohne allerlei Unterschied (dies ist das), aller Bilder entbildet (entnommen der 'Handgreiflichkeit'), aller Gleichheit (die noch auf Getrenntheit beruht) entglichen, in dem Einen, das Gott selber ist (Büttner 2, 111).

Oder:

Darum nenne ich euch noch einen andern Gedanken, der noch lauterer und geistiger ist: Im Himmelreich ist a l l e s in a l l e m und alles eins und alles unser (Lehmann S. 192).

Oder:

Alles was man äußerlich hier hat in Mannigfaltigkeit, ist im Innern eins (Lehm. S. 234). — Hier sind alle Grasblättlein, sind Holz und Stein, sind alle Dinge eins. Dies ist das Allertiefste. Und darin habe ich mich vernarrt (Lehmann S. 235).

Und alsbald der Uebergang zur 'höheren Stufe':

Gott trägt alle Dinge verborgen in sich selbst. Aber nicht dies und jenes unterschiedlich getrennt, sondern als eines in der Einheit. — Und wenn man das Eine findet, in dem alles eins ist, so haftet man an der Einheit (Lehmann 235/36).

Oder:

Wenn die Seele in das Licht des Uebersinnlichen kommt, weiß sie nichts von Gegensätzen (Lehmann S. 218).

Oder:

Wie alle Engel in der u r s p r ü n g l i c h e n R e i n h e i t (sub ratione ydeali) alle Eins sind, ebenso sind auch alle Grasspinnen in der ursprünglichen Reinheit alle eins. Ja, alle Dinge sind da eins (Lehmann 230).

Oder:

In diesem Leben (der höheren Erkenntnis) sind alle Dinge eins und alle Dinge gemeinsam, sind alle Dinge alles in allem, und im All eins (Lehmann S. 191).

Und Eckehart erkennt diesen mysticus intuitus wieder bei andern Mystikern. So erzählt er vom heiligen Benedikt (Büttner 2, 163):

> Von ihm wird berichtet, daß ihm eine 'Verklärung' zuteil geworden, darin er die ganze Welt vor sich sah wie in einer Kugel alles miteinander versammelt.

Das Letzte ist eine Form p l a s t i s c h e r Advaita-Schau, die bei visuell Veranlagten an die Stelle des geistigeren intuitus tritt, der selber rein 'intellektuelle Anschauung' ist. Jene findet sich auch bei der heiligen Therese. In Indien ist ihr Gegenstück das Schauen des visva-rūpa, das auch eine phantastische Verkleidung des Einheitschauens und der Schau des Einen ist.

ÜBER LOGISCHE GRENZ- UND AUSNAHMSFÄLLE.

VON

J. VON KRIES (FREIBURG I. BR.)

Nach dem allgemeinen Gedanken, den ich in meiner Logik [1]) zum Ausgangspunkt genommen und durchzuführen versucht habe, müssen wir in der Gesamtheit unserer Urteile die beiden nach Inhalt und Bedeutung verschiedenen Arten auseinanderhalten, die ich als Real- und Reflexionsurteile bezeichnet habe. Unter dem ersteren Namen werden die aus dem alltäglichen Denken vorzugsweise geläufigen Sätze verstanden, die irgend etwas über einen Zustand oder Vorgang, kurzum über eine Gestaltung der Wirklichkeit aussagen. Dagegen werden als Reflexionsurteile Sätze bezeichnet, die einen inneren Zusammenhang verschiedener Bewußtseinsinhalte aussprechen. Das einfachste und durchsichtigste Beispiel der letzteren Sätze ist durch die sog. analytischen Urteile gegeben. Werden unter dem Begriffe des Quadrats diejenigen ebenen Figuren verstanden, die von 4 gleichen, in rechten Winkeln zusammenstoßenden geraden Linien begrenzt sind, so bedeutet die Aussage, daß alle Quadrate eben oder daß alle Quadrate rechtwinklig sind, in der Tat lediglich einen solchen innern Zusammenhang von Bewußtseinsinhalten. Von der gleichen Art sind auch die Ergebnisse einfacher Vergleichungen, wie etwa die Aussage, daß zwei in zeitlicher Folge oder in räumlicher Benachbarung gegebene Empfindungen gleich oder ungleich, ähnlich usw. seien. In größerer Vollständigkeit auf die Reflexionsurteile einzugehen ist hier nicht erforderlich. Erwähnt sei jedoch, daß sie, weil ihr Inhalt durch die Natur der betr. Bewußtseinsinhalte ohne weiteres festgelegt ist, im allgemeinen in einer unmittelbar einleuchtenden Weise, mit zwingender Evidenz gegeben sind. Auch sei

[1]) v. Kries, Logik, Grundzüge einer kritischen und formalen Urteilslehre, Tübingen 1916.

mit einem Wort auf das bedeutungsvollste Ergebnis dieser ganzen Betrachtung hingewiesen. Es besteht in der Einsicht, daß auch die allgemeinen Sätze der Logik und die Axiome der Mathematik als Reflexionsurteile anzusehen sind. Doch liegt gerade dieser Punkt außerhalb dessen, was an dieser Stelle zu behandeln ist. In den folgenden Blättern möchte ich einige besondere, die Lehre von den Realurteilen betreffende Punkte besprechen, die in dem genannten Werke zwar kurz berührt sind, aber wegen ihres Zusammenhanges mit mancherlei anderen vielerörterten Problemen eine genauere Verfolgung verdienen.

I.

Es sei hier zunächst erwähnt, daß die letzte und endgültige Grundlage aller unserer Realurteile in unsern eigenen Erlebnissen gegeben ist. Die Aussagen über sie stellen das dar, was wir mit zwingender Gewißheit, zugleich auch in einem endgültigen, keiner Erläuterung bedürftigen oder zugänglichen Sinne über das Verhalten der Wirklichkeit auszusagen vermögen [1]). Um für diese vorzugsweise wichtige Art von Urteilen eine kurze Benennung einzuführen, habe ich sie als idiopsychische bezeichnet. Aus ihrer Sonderstellung ergibt sich dann weiter, daß jedem Realurteil nur insofern ein greifbarer Sinn zuzuschreiben ist, als es etwas unmittelbar Erlebbares oder Erlebtes bedeutet oder doch mit der Gesamtheit unserer Erlebnisse in einem festen Zusammenhang steht. Für diesen Zusammenhang läßt sich nicht gerade eine ganz bestimmte Form als die allein zulässige vorschreiben, sondern er kann in mancherlei Weise gegeben sein. Auch bringen die psychologischen Verhältnisse des Denkens es mit sich, daß er, auch wenn er in genügender und einwandfreier Weise besteht, doch keineswegs unmittelbar erkenn- und aufweisbar zu sein braucht. Er kann vielmehr in Denkgewohnheiten usw. bestehen, denen zufolge die einzelnen Begriffe des betr. Urteils und somit dieses selbst wohl eine bestimmte Bedeutung gewinnen, die aber nicht direkt übersehbar ist, sondern erst durch besondere Untersuchungen und Ueberlegungen gefunden und dargetan werden kann. Auf diesen Umständen beruht es zunächst, daß nicht selten Begriffsverbindungen in der Form von Urteilen vorkommen, die uns den Eindruck sinnvoller Urteile machen und demgemäß den Gegenstand von Behauptungen, Fragen und Erörterungen abgeben können, während eine genauere Prüfung zeigt, daß sie in einem festen Zusammenhang mit endgültig deutlichen

1) Vgl. Logik S. 36.

Realurteilen gar nicht stehen, somit eines aufweisbaren Sinnes ermangeln. Man kann in diesem Falle von »Scheinurteilen, Scheinfragen usw.« reden [1]). Die gleichen Umstände bringen es aber auch mit sich, daß es gelegentlich Sache einer nicht einfachen Ueberlegung sein kann, festzustellen, ob ein bestimmter Satz oder eine ganze Klasse von Sätzen als illusorische Scheinurteile abzulehnen sind, oder ob sie zu unserm bedeutungsvollen Realwissen in einer Beziehung stehen, die gestattet, sie als sinnvolle Urteile in Anspruch zu nehmen. Die Forderung also, daß jedes sinnvolle Realurteil irgend etwas Erfahrbares bedeuten müsse, ist zwar zutreffend, darf aber im einzelnen doch nicht ohne eine gewisse Vorsicht durchgeführt werden. Ganz einwandfrei und unbedenklich ist sie in dem Sinne, daß die Gesamtheit unserer Realurteile eine gewisse Summe von Erlebtem oder Erlebbarem bedeuten muß. Auch für das einzelne Realurteil wird das Entsprechende immer zutreffen, wenn es in Begriffen ausgedrückt ist, deren Bedeutung durch die mannigfaltige Einordnung in eine große und sinnvolle Wissensgesamtheit als hinlänglich gesichert, als »bekannt«, gelten darf. Der Satz z. B., daß am 28. Mai 1921 die Schattentemperatur an einer bestimmten Stelle in Freiburg i. B. den Wert von 25 Grad überschritten habe, bedeutet etwas, was, unbeschadet der Richtigkeit unseres Wirklichkeitswissens in seiner großen Gesamtheit, bejaht oder verneint werden kann, dessen Zutreffen in einer Menge erfahrbarer Verhältnisse zur Erscheinung kommt. — Ganz anders liegen aber die Dinge z. B. für Sätze von sehr allgemeiner Bedeutung, mit deren Bejahung oder Verneinung unser ganzes Wirklichkeitsdenken oder doch große Teile desselben eine eingreifende Veränderung erfahren. Wie sich die logischen Verhältnisse hier gestalten, zeigt sich am deutlichsten, wenn wir an einen vorzugsweise typischen Fall denken, nämlich an Sätze, die die ganze formale Natur unseres Wirklichkeitsdenkens betreffen. Nehmen wir z. B. den Satz: es gibt Atome, oder den gegenteiligen: die Masse erfüllt den Raum stetig, oder auch die ähnlichen: es gibt Fernkräfte, bzw. es gibt nur Berührungskräfte. Sätze dieser Art bezeichnen keineswegs etwas unmittelbar Erfahrbares, wovon wir uns in der gewöhnlichen Form direkter Beobachtung ohne weiteres überzeugen könnten. Wir müssen vielmehr richtiger sagen, daß sie die ganze Form unseres Wirklichkeitsdenkens in allgemeiner Weise angeben. Von ihrer Richtigkeit gewinnen wir daher nur in der Weise eine Ueberzeugung, und auch ihre Bedeutung können wir nur darin erblicken, daß ein in diesen Formen

1) Vgl. Logik S. 47 und 534.

sich bewegendes Wirklichkeitsdenken uns zu einem befriedigenden Verständnis des Geschehens, insbesondere auch unserer eignen Erlebnisse führt. Anderseits würde ihre Unrichtigkeit daraus zu ersehen sein, daß wir bei dieser Form zu einem solchen Verständnis nicht gelangen, wohl aber dieses Ziel erreichen oder ihm nahekommen, wenn wir eine grundsätzlich verschiedene Form wählen. Sätze, die wie die erwähnten in größerem oder kleineren Umfange die allgemeine Form unseres Wirklichkeitsdenkens angeben, besitzen also nicht wie die gewöhnlichen Aussagen eine spezielle Bedeutung von unmittelbar verifizierbarem Sinn; gleichwohl sind sie von realer Bedeutung. Sie können also passend als Grenzfälle sinnvoller Realurteile bezeichnet werden[1]).

Auf Erwägungen ähnlicher Art führen uns nun auch gewisse Tatsachen der Psychologie, und eine Anzahl eigenartiger Schwierigkeiten und Paradoxien finden, wie ich glaube, in den hier dargelegten logischen Verhältnissen ihre befriedigende Aufklärung.

Ein erster hierher gehöriger Fall ist der folgende. Wenn ein Sinnesorgan in unmittelbarer zeitlicher Folge oder zur gleichen Zeit in örtlich benachbarten Teilen von ungleichen Reizen getroffen wird, so muß, wie bekannt, der Unterschied der beiden Reize einen gewissen Mindestwert erreichen, damit sie als verschieden erkannt werden. Dieser geringste für die Unterscheidung erforderliche Betrag wird als Unterschiedsschwelle bezeichnet. Ist der Unterschied geringer als dieser Schwellenwert, so werden die beiden Reize und die durch sie erzeugten Empfindungen für gleich gehalten. So ist der Unterschied zweier Lichter oder Helligkeiten erst bemerkbar, wenn eines das andere um mindestens $^1/_{100}$ übertrifft, der Unterschied zweier als Belastung auf die Haut aufgesetzten Gewichte erst dann, wenn das eine den Betrag des andern um etwa $^1/_{29}$ seines Wertes überschreitet usw. Unser Unterscheidungsvermögen reicht also nicht aus, um einen auf andere Weise leicht feststellbaren Tatbestand zu erkennen, und es unterliegt somit keinem Zweifel, daß wir hier zufolge der unserm sinnlichen Erkennen gesteckten Grenzen im objektiven Sinne einer Täuschung unterliegen. Fragen wir nicht nach dem Erkennen objektiv gegebener Verhaltungsweisen (der Helligkeit oder Stärke von Lichtern,

1) Es hängt hiermit zusammen, daß von zwei solchen scheinbar entgegengesetzten Aufstellungen nicht immer unbedingt die eine richtig und die andere falsch zu sein braucht. Es kann auch der Fall sein, daß beide gleichberechtigt sind, wenn wir in zwei verschiedenen Formen zu einem befriedigenden und mit den Tatsachen übereinstimmenden Wirklichkeitsdenken gelangen können. Vgl. darüber Logik S. 161.

den Gewichten bestimmter Körper) sondern nach der Beurteilung der Empfindungen selbst, so neigt die allgemeine Auffassung jedenfalls dazu, auch hier Entsprechendes anzunehmen. Das stärkere Licht erzeugt eine Empfindung, die von der durch das schwächere hervorgerufenen in Wirklichkeit etwas verschieden ist; nur ist eben der Unterschied zu gering um bemerkt zu werden. Die beiden Empfindungen erscheinen wohl gleich, sind es aber nicht. Dagegen dürfte die Anschauung, daß die beiden Empfindungen, die keinen erkennbaren Unterschied aufweisen, daraufhin auch gleich zu nennen seien, im allgemeinen als unzutreffend abgelehnt werden. Immerhin ist wohl schon gelegentlich die Frage aufgeworfen worden, was uns denn eigentlich berechtigt, zwei Empfindungen die uns gleich erscheinen, ungleich zu nennen. Gewiß ist es nicht überflüssig zu fragen, welchen objektiven oder eigentlichen Sinn man denn im Auge habe oder haben könne, wenn wir behaupten, die Empfindungen erschienen zwar gleich ohne es aber in Wirklichkeit zu sein.

Greifen wir hier auf die eingangs erwähnte fundamentale Unterscheidung der Urteilsarten zurück, so ist zunächst daran zu erinnern, daß eine wichtige Art von Reflexionsurteilen durch diejenigen der Vergleichung gegeben ist. Das maßgebende Merkmal des Reflexionsurteils, daß es eine innere Beziehung zweier Bewußtseinsinhalte angibt, ist hier sogar in vorzugsweise durchsichtiger Weise gegeben. Weiter ist daran zu erinnern, daß die Reflexionsurteile durch ihre unmittelbare, mit dem Inhalt des Urteils zwingend verknüpfte Evidenz charakterisiert sind. Wenn wir daher zwei ununterscheidbare Empfindungen vergleichen und das Ergebnis des Vergleiches im Sinne eines Reflexionsurteils aussprechen, so wird es unweigerlich dahin lauten, daß die beiden Empfindungen gleich sind. — Zu beachten ist dabei, daß der Gleichheitsbegriff, von dem hier die Rede ist, nicht der der Mathematik ist, für den die der Mathematik zugrunde liegenden axiomatischen Zusammenhänge gelten. Damit entfällt auch die Schwierigkeit, die sich einer Gleichsetzung untermerklich verschiedener Empfindungen zunächst entgegenzustellen scheint. Man könnte ja wohl meinen, daß wenn die dem Licht 100 entsprechende Empfindung der durch das Licht 101 hervorgerufenen gleichgesetzt werde, diese wieder der der Lichtstärke 102 zugeordneten usw., wir zu der absurden Konsequenz gelangten, daß auch die Empfindungen gleichzusetzen seien, wenn die sie erzeugenden Reize durch eine beliebige Anzahl solcher Stufen getrennt sind, während tatsächlich doch alsdann die Empfindungen unterscheidbar, also auch im subjektiven Sinne ungleich sind. Dem ist entgegenzuhalten, daß die Voraussetzung, von der hier ausgegangen

wird (wenn a = b und b = c, so ist auch a = c) wohl für den Begriffskreis der Mathematik und den auf diese Begriffe anwendbaren Gleichheitsbegriff zutrifft, für die subjektiven Gleichheiten, um die es sich im Reflexionsurteil handelt, aber nicht herangezogen werden kann.

Wir können jedoch diesen Punkt als minder wichtig hier beiseite lassen. Mag man nämlich über die Berechtigung eines solchen, die untermerklich verschiedenen Empfindungen für gleich erklärenden Reflexionsurteils denken wie man will, so wird man sich doch in jedem Falle gedrängt finden zuzugestehen, daß die Empfindungen in irgendeinem anderen Sinne tatsächlich doch nicht gleich seien. Die ganze Art, wie diese Nötigung empfunden wird, scheint darauf hinzuweisen, daß hier etwas von objektiver Bedeutung behauptet wird, daß es sich dabei um ein Realurteil handeln muß. Auch diese Auffassung aber begegnet nun zunächst jedenfalls einer eigenartigen Schwierigkeit. Denn nach den allgemeinen logischen Grundsätzen, von denen eingangs die Rede war, muß jedes sinnvolle Realurteil in letzter Instanz etwas bedeuten, was Gegenstand unserer Erfahrung ist, oder es muß mindestens hiermit in einem festen Zusammenhang stehen und sich zu einem gesetzmäßig geordneten Ganzen zusammenschließen. Sollte das also nicht der Fall sein, so würde die betreffende Aussage als eine bedeutungslose Illusion, als ein Scheinurteil abzulehnen sein. Wir müssen daher fragen, was jene Ungleichheit untermerklich verschiedener Empfindungen eigentlich an Erfahrbarem oder Erkennbarem besagt. Wie kommt sie zur Erscheinung, worin wird sie bemerklich? — Da sie etwas dem empfindenden Subjekt selbst unmittelbar Erkennbares jedenfalls nicht bedeutet, so liegt es am nächsten, an die Möglichkeit zu denken, daß die beiden zu vergleichenden Empfindungszustände Gegenstand irgendeiner andern direkten Beobachtung würden und so ihre tatsächliche Ungleichheit erkennbar würde. Allein dazu würde es einer Intelligenz und einer Wahrnehmungsweise bedürfen, die von allem uns Bekannten gänzlich verschieden wäre. Wir bewegen uns also mit dieser Annahme durchaus auf dem Boden der Fiktionen und müssen ihr gegenüber vielmehr daran festhalten, daß die uns beschäftigende Ungleichheit etwas direkt Erkennbares jedenfalls nicht bedeutet. Lassen wir diesen Versuch fallen, so können wir eine Auffassung des hier gemeinten Gleichheitsbegriffs heranziehen, die sich der in naturwissenschaftlichen Kreisen jetzt überwiegend verbreiteten Auffassung der zeitlichen und räumlichen Gleichheit in gewissem Maße nähert, einer Auffassung, die bekanntlich Helmholtz zuerst in ganz konsequenter Weise durchgeführt und durch die Benennung der physischen

Gleichheit festgelegt hat. Ihr zufolge hat der Begriff der Gleichheit (zunächst in seiner Anwendung auf räumliche und zeitliche Erstrekkungen) keinen ohne weiteres deutlichen, keinen endgültigen Sinn, er bedarf vielmehr einer bestimmten »Definition«, er bedeutet etwas, was durch bestimmte Verfahrungsweisen, Ausführung von Messungen usw., zur Erscheinung kommen kann. Aehnlich, könnte man nun meinen, sei auch die psychologische Gleichheit, um die es sich hier handelt, als eine Beziehung aufzufassen, der im Gange des psychologischen Geschehens irgendeine bestimmte Bedeutung zukommt. Dieser Auffassung steht jedoch das Bedenken entgegen, daß wir eine solche Mechanik psychologischen Geschehens jedenfalls vorderhand nicht besitzen und kennen. Auch können wir uns kaum damit vertrösten, daß wir eine solche vielleicht in Zukunft zu entwickeln in der Lage sein werden und mindestens anstreben müssen. Denn ob das der Fall ist, kann sehr bezweifelt werden. Eine verbreitete und sicherlich mindestens zulässige Annahme geht vielmehr dahin, daß die strenge und lückenlose Gesetzmäßigkeit, die wir suchen, gar nicht den für sich betrachteten psychologischen Erscheinungen, wohl aber den materiellen Vorgängen zukomme, mit denen wir uns jene verknüpft denken müssen. Wir stellen uns damit auf denjenigen Standpunkt, den ich nach seiner erkenntnistheoretischen Seite wiederholt klarzulegen versucht habe, und der auch hier noch einmal in kurzen Worten skizziert sei. Er kommt zur Geltung in der formalen Natur dessen, was wir als letztes Ziel eines abschließenden Wirklichkeitserkennens anstreben und was wir etwa als ein ganzes Weltbild bezeichnen können [1]). Ein solches wäre zunächst dadurch charakterisiert, daß alles materielle Geschehen und Verhalten sich als ein gesetzmäßig geordnetes Ganze darstellt. Diesem gehören auch die Vorgänge in unsern Sinneswerkzeugen, in den nervösen Bahnen, die diese mit dem Gehirn verbinden, und in diesem letzteren selbst an. Gewisse Vorgänge des Gehirns nun denken wir uns auf irgendeine Weise in feste Verbindung mit den psychischen Erscheinungen gesetzt. Hierdurch erscheinen unsere tatsächlich gegebenen und unmittelbar beobachtbaren psychischen Erscheinungen als Teil eines gesetzmäßig geordneten und insofern begreifbaren Ganzen (was sie, für sich allein betrachtet, nicht sind). Anderseits aber ist auf diese Weise auch das ganze in unserm Weltbilde angenommene materielle Geschehen mit unserem psychischen Geschehen in Verbindung

---

1) Logik, S. 40. Vgl. auch v. Kries, Ueber die zwingende und eindeutige Bestimmtheit des physikalischen Weltbildes. Naturwissenschaften 1920, S. 238.

gesetzt; es wird in ihm erkennbar und es findet in dem, was es an psychischem Geschehen, an tatsächlich Erlebbarem ergibt, seine endgültige Bedeutung. — Um in möglichst prägnanter Weise zum Ausdruck zu bringen, daß alle unsere Annahmen über materielles Geschehen in dem, was sie hinsichtlich des Psychischen bedeuten, ihre eigentliche und endgültige Bedeutung finden, habe ich die Annahmen über den Zusammenhang des Physischen und Psychischen als die Interpretation der materiellen Wirklichkeitsvorstellung bezeichnet. Durch sie wird die letztere zu dem ergänzt, was wir ein ganzes Weltbild nennen können. Auch wenn wir uns nun in bezug auf die allgemeine Form unseres Wirklichkeitserkennens auf diesen Standpunkt stellen, so scheint es (wir kommen hiermit auf den Ausgangspunkt unserer Betrachtung wieder zurück) berechtigt, die durch verschiedene Reize hervorgebrachten Empfindungen auch dann ungleich zu nennen, wenn der Unterschied »unterschwellig« ist, die Empfindungen also uns im unmittelbaren Eindruck gleich erscheinen. Gerade von dieser Grundlage aus gelangen wir aber auch zu der ganz andersartigen und, wie ich glaube, eigentlich befriedigenden Lösung des hier gegebenen Problems, und zwar zu einer, die den hier zu Anfang erwähnten Grenzfällen nahesteht. Zu der abschließenden Lösung, die ein Wirklichkeitsdenken von der oben erwähnten Form fordert, würde es, wie eben gezeigt, gehören, daß wir uns gewissen materiellen und im Begriffskreise des Physischen bezeichneten Vorgängen gewisse psychische Bestimmungen (von denen uns hier nur die Empfindungen interessieren) in bestimmter und allgemein angebbarer Weise zugeordnet denken. Wie wir uns den tieferen Sinn dieser Zuordnung zurechtlegen, ist dabei ohne Belang. Es versteht sich aber, daß die Forderung einer solchen Zuordnung oder Korrespondenz wenigstens in übersehbarer und allgemeiner Weise nur dann erfüllt werden kann, wenn zwischen den in solcher Weise in Beziehung zu setzenden Gegenständen eine formale Uebereinstimmung besteht. Es würde z. B. ausgeschlossen sein, eine n-fach bestimmte Mannigfaltigkeit mit einer n—1 oder n+1-fach bestimmten zur Deckung zu bringen. Obwohl uns nun diejenigen zerebralen Vorgänge, die an letzter Stelle den Empfindungen zugrunde liegen, des genaueren vorderhand nicht bekannt sind, so ist doch daran nicht zu zweifeln, daß sie in stetiger Weise abstufbar sein werden, und daß sie ähnlich wie räumliche oder zeitliche Erstreckungen, unbegrenzt teilbare Gesamtheiten darstellen. Hieraus ergibt sich sogleich, daß wir uns auch die z. B. vom tiefsten zum höchsten Ton führende Reihe der Tonempfindungen, die zwischen dem tiefsten

Schwarz und leuchtendem Weiß liegende Reihe der Helligkeitsempfindungen, wenn sie jenen materiellen Vorgängen in gesetzmäßiger Entsprechung zugeordnet werden soll, als eine unbegrenzt teilbare Gesamtheit vorzustellen haben, die somit eine unendliche Menge durchgängig untereinander verschiedener Elemente enthalten muß. Wenn wir daher die Ungleichheit des untermerklich Verschiedenen behaupten, so ist das allerdings nicht ein Realurteil der gewöhnlichen Art, dessen Zutreffen oder Nichtzutreffen gleichermaßen denkbar erscheint, und dessen Richtigkeit ein empirisch festzustellendes Wirklichkeitsverhalten bedeutet. Sie ist eine Betrachtungsweise, deren Annahme für ein geordnetes und befriedigendes Wirklichkeitsdenken unerläßlich ist, ein formales Erfordernis einer geordneten und erschöpfenden Interpretation. Auch hier dürfen wir also ganz ähnlich wie bei den vorhin erwähnten, die ganz allgemeine Form unseres Wirklichkeitsdenkens betreffenden Sätzen von einem Grenzfall sinnvoller Realurteile sprechen.

Als einen andern Gegenstand, der auf ähnliche Betrachtungen führt, möchte ich hier die psychologische Natur der Zeitvorstellung erwähnen. Es ist namentlich von Stern mit Recht hervorgehoben worden, daß die in dieser Hinsicht geläufigen Annahmen im Hinblick auf die wirklich beobachtbaren psychologischen Tatsachen auf eine gewisse Paradoxie führen. Sicherlich müssen wir vor allem die tatsächliche Aufeinanderfolge zweier Bewußtseinsbestimmungen von der Wahrnehmung oder Vorstellung einer solchen zeitlichen Folge trennen. Die Tatsache, daß wir jetzt Grün und alsbald darauf Gelb empfinden, bedeutet offenbar noch nicht, daß wir den Uebergang von dem einen zum andern als eine zeitliche Folge auffassen und wahrnehmen. Dazu gehört vielmehr noch, daß diese beiden Empfindungen, und zwar gerade in der Form einer zeitlichen Folge in etwas Einheitliches zusammengefaßt werden. So könnten wir uns denn auch ganz wohl niedere Bewußtseinsformen denken, in denen zwar tatsächlich eine Reihe von Bewußtseinsbestimmungen in zeitlicher Folge wechseln, bei denen aber eine der unsrigen vergleichbare Zeitvorstellung und somit eine der unsrigen ähnliche Zusammenfassung des Sukzessiven, die an die Zeitvorstellung geknüpft ist, noch mangelte. Die Zeitvorstellung, die wir besitzen, muß also etwas Einheitliches sein und somit, wie es scheint, etwas, was in einem einzelnen Zeitpunkt mindestens möglich ist, nicht aber notwendig zeitliche Erstreckung haben muß. Auf der andern Seite

erweist sich nun aber jeder Versuch, uns eine Zeitvorstellung dieser Art greifbar und deutlich zum Bewußtsein zu bringen, als vergeblich. Machen wir einen solchen Versuch, so gelangen wir immer nur dazu, die einzelnen Bewußtseinsinhalte, die wir zwar in zeitlich geordneter Form aber als etwas Einheitliches, also momentan, vorzustellen wünschen, in einem zeitlichen Verlauf nacheinander vorzustellen, an uns vorübergleiten zu lassen. So entschlüpft uns die durch die vorherige Betrachtung geforderte, selbst nicht zeitlich erstreckte sondern dem einzelnen Zeitpunkt zuzuschreibende Vorstellung der Zeit als etwas, was wir nicht aufweisen können, als eine psychologische Unmöglichkeit. Daraufhin hat denn auch Stern geradezu von einem Dogma gesprochen, von dem wir uns losmachen müssen, um die psychologischen Verhältnisse richtig aufzufassen [1]). — Wie mir scheint, kann man sich nun aber mit dieser Ablehnung einer überlieferten Betrachtungsweise doch auch nicht ohne weiteres zufrieden geben. Denn sobald wir uns die spezifische und eigenartige Natur der Zeitvorstellung klarmachen, gelangen wir unweigerlich zu der Forderung sie als etwas in dem einzelnen Zeitpunkt Mögliches, als einen Zustand, nicht als einen Vorgang aufzufassen. — Wie ich glaube, liegt die Lösung des Problems in ähnlichen Erwägungen, wie wir sie vorhin zu verfolgen hatten. Auch unsere Auffassung des psychologischen Geschehens ist an die ganze formale Natur unseres Wirklichkeitsdenkens gebunden. Diese aber ist eine zeitliche, d. h. sie ist von der Art, daß wir uns das gesamte Wirklichkeitsverhalten aus den für die aufeinander folgenden Zeitpunkte geltenden Verhaltungsweisen zusammengefügt denken. Diese Form erfordert, daß wir uns für die einzelnen (ausdehnungslosen) Zeitpunkte Bewußtseinsbestimmungen gegeben denken müssen, als deren Aneinanderschließung sich die Gesamtheit des psychologischen Geschehens darstellt. Damit ist denn ohne weiteres gegeben, daß auch die Vorstellung der Zeit überhaupt oder auch eines bestimmten zeitlich erstreckten Geschehens als eine dem einzelnen Zeitpunkt eigne Bewußtseinsbestimmung, mindestens eine auch für diesen mögliche in Anspruch genommen werden muß, auch wenn wir uns das nicht mit der Deutlichkeit, die man wünschen könnte, zum Bewußtsein zu bringen vermögen. Auch hier nötigt also die allgemeine Form unseres Wirklichkeitsdenkens zu einer gewissen Auffassung, die sich nicht in der gewöhnlichen Weise bestätigen läßt, und der wir daher eine eigenartig bedingte Berechtigung zuschreiben müssen.

1) Zeitschrift für Psychologie 13, S. 326 und 330, 1897.

Einer ähnlichen Schwierigkeit, wie sie sich hier für die allgemeine Zeitvorstellung ergibt, begegnen wir bei vielen zusammengesetzten Bewußtseinsinhalten, so vor allem beim Urteil. Psychologisch betrachtet ist das Urteil stets ein Vorgang, der sich in zeitlicher Form abspielt, jedenfalls nur in dieser Form von der Selbstbeobachtung ganz sicher erfaßt werden kann. Die einzelnen Teile, die wir am Urteil zu unterscheiden pflegen, etwa Subjekts- und Prädikatsbegriff, werden tatsächlich nacheinander gedacht. Gleichwohl aber ist das, was wir ein Urteil nennen, von dem bloßen Nacheinanderdenken dieser beiden Begriffe sicherlich verschieden. Das folgt schon daraus, daß ein solches Nacheinanderdenken sehr wohl stattfinden kann, ohne daß die beiden Begriffe urteilend vereinigt werden. So werden wir dazu gedrängt, das eigentliche Wesen des Urteils als ein psychologisches Verhalten aufzufassen, das einheitlich und somit auch dem einzelnen Zeitpunkt eigen, also im strengen Sinne momentan ist. Aber der Versuch, einen solchen Sachverhalt deutlich zum Bewußtsein zu bringen, scheitert in ähnlicher Weise wie der analoge hinsichtlich der Zeitvorstellung: wir bringen es immer nur dazu, das Urteil zeitlich an uns vorbeigleiten zu lassen, seine einzelnen Teile nacheinander zu denken. Daß aber im Urteil doch etwas stecken muß, was von dieser Sukzession verschieden ist, etwas, worin die Teile in besonderer Weise verknüpft sind, und was dem einzelnen Zeitpunkt eigen sein muß, das werden wir nach Maßgabe der ganzen Form, in der wir die Wirklichkeit überhaupt und insbesondere unser psychologisches Geschehen auffassen, doch behaupten dürfen, auch wenn wir es nicht in der gewöhnlichen Weise einfacher Selbstbeobachtung bestätigen können.

II.

Auf logische Verhältnisse, die von den eben besprochenen verschieden, aber nicht minder durch ihre Eigenart von Interesse sind, stoßen wir, wenn wir andere Fälle verfolgen, in denen wir gleichfalls von zusammengesetzten Bewußtseinsinhalten zu sprechen gewohnt sind. Es handelt sich hier um die in der Sinnesphysiologie vielerörterte Erscheinung der »zusammengesetzten Empfindungen« oder »Empfindungskomplexe«. Einer gewissen Schwierigkeit begegnen wir hier sogleich deswegen, weil dieses Gebiet sehr verschiedene Fälle umfaßt, die sich zwar unschwer in eine von einem zu einem entgegengesetzten Aeußerstfalle führende Reihe ordnen lassen, sich aber in einem fließenden, keine scharfe Trennung gestattenden Uebergange aneinander

schließen. Fassen wir als einen möglichst durchsichtigen Fall zunächst etwa den ins Auge, daß wir gleichzeitig an zwei verschiedenen Stellen des Gesichtsfeldes etwas wahrnehmen, etwa oben einen roten und unten einen grünen Gegenstand sehen, oder daß gleichzeitig zwei verschiedene, hinreichend weit voneinander entfernte Stellen der Haut berührt werden. In beiden Fällen können wir an dem jeweils gegebenen Bewußtseinsinhalt die zwei Teile unterscheiden. Wir können insbesondere abwechselnd dem einen und dem andern Teil unsere Aufmerksamkeit zuwenden. — Aehnliches läßt sich auch noch bemerken, wenn wir zwei Töne gleichzeitig erklingen lassen, deren Schwingungszahlen n i c h t in dem Verhältnis zueinander stehn, daß die eine ein ganzes Vielfaches der andern ist. Wird z. B. die große Terz *c e* intoniert, so hört wenigstens der Geübtere ohne weiteres den Zusammenklang von zwei Tönen; er kann sich leicht die einzelnen Töne zum Bewußtsein bringen, sie »heraushören«. Aber schon der Ungeübte oder musikalisch wenig Veranlagte stößt hier nicht selten auf Schwierigkeiten. Er erkennt den Zweiklang nicht ohne weiteres als etwas Zusammengesetztes. Wir müssen diesen wiederholt erklingen lassen, zwischendurch am besten auch die einzelnen Töne, jeden für sich, zu Gehör bringen und auf diese Weise eine mehrfach variierte, namentlich durch wechselnde Einstellung der Aufmerksamkeit veränderte Beobachtung herbeiführen. Erst durch eine derartige Einübung entsteht allmählich diejenige Art des Hörens, die bei dem allgemein Ausgebildeten oder besser Veranlagten von vornherein vorhanden ist. — Wir gehen noch einen Schritt weiter und denken an das gleichzeitige Erklingen e i n e s Tones und eines oder mehrerer anderer von der doppelten, drei-, vierfachen Schwingungszahl usw. Wie bekannt, entsteht unter diesen Bedingungen der Eindruck eines einheitlichen K l a n g e s , dem wir zunächst eine bestimmte von der Anzahl und Stärke jener »Obertöne« abhängige, als K l a n g f a r b e bezeichnete Beschaffenheit zuschreiben. Auch hier gelingt es wohl, die einzelnen Obertöne herauszuhören, also den Eindruck einer zusammengesetzten Empfindung zu gewinnen. Aber selbst derjenige, der für solche Beobachtungen mehr oder weniger geübt ist, bedarf in der Regel in jedem Einzelfalle wieder eines besonderen Verfahrens um es dahin zu bringen. Wir müssen, um einen Teilton erkennbar zu machen, diesen durch besondere Vorrichtungen, Benutzung eines Resonators u. dgl., verstärken, besser noch, indem wir den Resonator in wiederholtem Wechsel in den äußern Gehörgang einsetzen und wieder herausnehmen, abwechselnd verstärken und abschwächen. Meist gelingt es erst auf diese Weise, die Teiltöne hörbar zu

machen. In manchen Fällen aber, wie z. B. bei den durch die menschliche Stimme hervorgebrachten Vokalen ist dieser Erfolg überhaupt kaum zu erreichen.

Ich erwähne sogleich noch einige den andern Sinnesgebieten angehörige Fälle, in denen man gleichfalls von zusammengesetzten Empfindungen zu sprechen pflegt. Im Gebiet der Hautsinne unterscheiden wir in erster Linie die Berührungs-, Temperatur- und Schmerzempfindungen. Ihnen werden die sog. »kinästhetischen Empfindungen« gegenübergestellt, worunter wir die Eindrücke von den Bewegungen unserer Körperteile verstehn. Es ist zweifelhaft, wieweit auch diese den Sinneswerkzeugen der Haut, wie weit sie etwa daneben tiefergelegenen Sinneswerkzeugen (der sog. »tiefen Sensibilität«) zuzurechnen sind. Etwas genauer möchte ich auf die aus der täglichen Erfahrung besonders wohl bekannten Begriffe eingehen, durch die wir eine Anzahl besonderer, den betasteten Körpern zugeschriebener Eigenschaften bezeichnen. Es gehören dahin die Eindrücke des Harten und Weichen, des Nassen, Fettigen, Klebrigen u. dgl. Die physiologische Untersuchung der Sinneswerkzeuge belehrt uns unzweideutig darüber, daß z. B. der Eindruck, einen nassen Körper zu berühren, in einer ziemlich verwickelten Weise zustande kommen dürfte. Meist werden dabei die Kälteorgane beteiligt sein; daneben aber kommt es jedenfalls auf den Eindruck eines leichten, widerstandslosen Gleitens an usw. Aber es gelingt kaum, bei der Berührung eines nassen Gegenstandes sich solche einzelne Bestandteile der Empfindung zum Bewußtsein zu bringen. Wir fühlen eben einfach Nässe.

Die eben besprochenen Fälle sind noch in einer weiteren Hinsicht beachtenswert. Der einheitliche Eindruck beruht auf einem Zusammenwirken mehrerer Funktionen, die wir alle den Hautsinnen zurechnen. Zwischen den einzelnen Arten der Hautsinne (Berührungs-, Wärme-, Kälteempfindungen usw.) besteht nun aber doch eine gewisse Unabhängigkeit, so daß man mit gutem Grunde auch daran gedacht hat, hier eine Anzahl ganz verschiedener Sinne anzunehmen. Legt man diese Betrachtung zugrunde, so würden die erwähnten Beispiele zeigen, daß auch Empfindungen, die verschiedenen Sinnen angehören, zu einem einheitlichen Eindruck vereinigt werden können. Läßt sich darüber, bei der mehr oder weniger schwankenden Beurteilung der Hautsinne, vielleicht noch streiten, so gibt es andere Fälle, in denen dies in ganz unzweideutiger Weise gegeben ist. Wir begegnen besonders häufig der Tatsache, daß Gegenstände, die als Nahrungsmittel aufgenommen werden, auf verschiedene Sinneswerkzeuge wirken, daß nämlich nach Maßgabe

der örtlichen Benachbarung mit der Einwirkung auf den Geschmacksinn auch eine solche auf den Geruch- und Tastsinn in fester zeitlicher Vereinigung stattfindet. Wenn wir einen Schluck Milch in den Mund nehmen, so haben wir im allgemeinen zunächst den einheitlichen Eindruck, Milch zu schmecken. Der bekannte Versuch durch Verschluß der Nase (Zusammendrücken der Nasenflügel) die Geruchsempfindungen auszuschalten, belehrt uns darüber, daß an diesen Eindrücken die Geruchsempfindungen einen maßgebenden Anteil haben. Ohne ein derartiges Hilfsmittel des Verfahrens gelingt es aber nicht, aus jenem einheitlichen Eindruck den Geruchsanteil herauszuerkennen. In einer ähnlich einheitlichen Weise erkennen wir z. B., daß wir ein Stückchen Apfel oder Nuß, Zwiebel, Schokolade u. dgl. im Munde haben. Das nämliche finden wir auch, wenn wir Gegenstände nicht in den Mund bringen, sondern an ihnen riechen, also wenn wir gasförmige Körper auf die Oberfläche der Nasenschleimhaut einwirken lassen. Die Gerüche zahlreicher Körper machen einen einheitlichen Eindruck, wiewohl eine genauere Beobachtung erkennen läßt, daß an dem, was wir den Geruch eines solchen Körpers nennen, auch Tast- und Geschmacksempfindungen beteiligt sind. Auch hier begegnen wir einer weitgehenden Abstufung. Das Herauserkennen einzelner Teilempfindungen gelingt in manchen Fällen leicht, in anderen viel schwerer und vielfach nur unter Heranziehung besonderer Hilfsmaßregeln. — Als ein letzter besonders eigenartiger Fall sei schließlich der erwähnt, daß mehr oder weniger einheitliche Eindrücke durch eine in bestimmter Weise zeitlich geordnete Betätigung eines Sinneswerkzeuges hervorgebracht werden. Bei mehreren Sinnen (Gesicht, Gehör, Tastsinn) begegnen wir der Erscheinung, daß bei Reizen, die in schneller Folge periodisch wechseln, Eindrücke hervorgerufen werden, die, wie schon ihre Benennung verrät, etwas Einheitliches und Charakteristisches besitzen. So sprechen wir bei der Einwirkung schnellfolgender Lichtreize von einem Flimmern oder Flackern, bei schnell wiederholten Berührungen der Haut von einem Schwirren oder Vibrieren, bei rhythmisch wechselnder Gehörserregung, wie es z. B. durch die Schwebungen zweier annähernd gleichgestimmter Töne bewirkt wird, auch von einem Schwirren, einer Rauhigkeit. Auch hier läßt sich nun im einzelnen eine gewisse Mannigfaltigkeit der Erscheinungen insofern bemerken, als wir in manchen Fällen direkt den Eindruck eines zeitlich wechselnden Empfindens haben, somit auch die zeitlich gesonderten Teile der Empfindung erkennen und unterscheiden. So haben wir beim optischen Flimmern

wohl stets und unmittelbar den Eindruck, daß es in einem zeitlichen Wechsel besteht. Lassen wir dagegen den tastenden Finger über eine rauhe Fläche gleiten, so haben wir unmittelbar nur den Eindruck einer bestimmten Oberflächenbeschaffenheit, die wir eben als rauh bezeichnen. Daß dabei ein beständiges Wechseln der Berührungsempfindung zugrunde liegt, können wir nicht ohne weiteres bestätigen.

Die im obigen aneinandergereihten Fälle sind alle in der Hinsicht gleichartig, daß die interessierenden Bewußtseinsinhalte durch ein Zusammenwirken mehrerer deutlich gesonderter äußerer Vorgänge hervorgerufen werden. Diesen also, den »Reizen«, dürfen wir einwandfrei eine zusammengesetzte Natur zuschreiben. Das gleiche wird wohl auch noch für die sich unmittelbar anschließenden physiologischen Vorgänge zutreffen, die in den am meisten peripherwärts gelegenen Teilen des Sinneswerkzeugs, den Empfängern sich abspielen. Die uns unmittelbar zum Bewußtsein kommenden Erfolge dagegen zeigen jene vorhin schon erwähnte stetige Abstufung. In gewissen Fällen machen sie uns einen völlig einheitlichen Eindruck; ein Herauserkennen von Teilen ist nur mit großen Schwierigkeiten und unter besondern Bedingungen (längere Einübung u. dgl.) möglich. Ihnen schließen sich andere an, in denen diese Zerlegung leichter gelingt. So nähern wir uns in stetigem Uebergang jenen, in denen die zusammengesetzte Natur des Eindrucks für jede aufmerksame Beobachtung direkt erkennbar gegeben ist.

Die z. Z. wohl überwiegend angenommene Auffassung geht dahin, daß in allen diesen Fällen die Empfindung, auch wenn sie uns einen einheitlichen Eindruck macht, doch in Wirklichkeit eine zusammengesetzte sei. Aber wir können eben (so wird angenommen) die zusammengesetzte Natur einer Empfindung nicht ohne weiteres erkennen. Vielmehr müssen hierzu mancherlei besondere Bedingungen erfüllt sein, die von Fall zu Fall verschieden sein können, die überdies mit Einübung, Einstellung der Aufmerksamkeit u. dgl. zusammenhängen, und daher in mannigfaltiger Weise wechseln, jetzt gegeben sein und jetzt wieder fehlen können. Diese Auffassung kann man nun aber wohl auch in Zweifel ziehen. Was berechtigt uns denn, so kann man jedenfalls fragen, eine Empfindung, an der wir keine Teile unterscheiden, die uns vielmehr einen durchaus einheitlichen Eindruck macht, zusammengesetzt zu nennen? Man kann dieser Auffassung jedenfalls auch die andere gegenüberstellen, daß, solange z. B. im Klange keine Teiltöne herausgehört werden, die Empfindung eben auch, gemäß dem unmittelbaren Ergebnis der Selbstbeobachtung, eine einheitliche, nicht aber eine zusammengesetzte sei.

Danach wären denn auch jene Vorgänge der Einübung usw., durch die wir es zum Erkennen der Teilempfindungen bringen, ganz anders aufzufassen. Nicht darum würde es sich handeln, daß wir die Teile, aus denen sich die Empfindung von Haus aus zusammensetzt, zu e r k e n n e n lernen, sondern darum, daß die zunächst einheitliche Empfindung in eine zusammengesetzte u m g e w a n d e l t wird, richtiger noch ausgedrückt darum, daß das empfindende Subjekt eine Umwandlung erfährt, vermöge deren die nämlichen physiologischen Einwirkungen, die zuerst eine einfache Empfindung auslösten, nunmehr eine zusammengesetzte auftreten lassen. — Um zu einer Entscheidung zwischen diesen entgegengesetzten Betrachtungsweisen zu gelangen, müssen wir vor allem prüfen, ob wir mit jenen, die übliche Auffassung charakterisierenden Behauptungen einen greifbaren und einwandfreien Sinn verbinden können. Was besagt es also, so wird zu fragen sein, wenn wir behaupten, daß in den uns beschäftigenden Fällen die Empfindung, wiewohl sie einfach erscheint, doch eine zusammengesetzte sei? Wir stehen damit vor einer Frage, die der zuerst behandelten, in welchem Sinne wir zwei gleich erscheinende Empfindungen als tatsächlich ungleich zu bezeichnen berechtigt sind, ganz ähnlich ist. Auch hier können wir davon ausgehen, daß ein R e f l e x i o n s u r t e i l jedenfalls nicht vorliegt. Denn als solche sollten ja Sätze bezeichnet werden, die eine innere Beziehung von Bewußtseinsinhalten ausdrücken. Dahin würde es zu rechnen sein, wenn wir einem Bewußtseinsinhalt eine an ihm unmittelbar erkennbare Beschaffenheit zuschreiben. Wenn wir also eine Empfindung haben, an der wir, wie bei dem Zweiklang einer großen Terz, die beiden Teile unmittelbar erkennen, so werden wir hier die Aussage der zusammengesetzten Natur in der Tat ein Reflexionsurteil nennen dürfen. Wenn dagegen, wie bei einem Vokalklang von einem Herauserkennen einzelner Bestandteile keine Rede ist, wir vielmehr den Eindruck von etwas durchaus Einheitlichem haben, so werden wir entsprechend diese Aussage der E i n h e i t l i c h k e i t ein Reflexionsurteil nennen dürfen. Aber die entgegengesetzte, daß die Empfindung wiewohl scheinbar einheitlich, doch eigentlich zusammengesetzt sei, kann offenbar in diesem Sinne nicht gedeutet werden. Auch legt ja schon diese, den Widerspruch zu dem unmittelbaren Eindruck betonende Formulierung den Gedanken eines R e a l u r t e i l s nahe. Gehen wir davon aus, daß das Realurteil, wenn es nicht etwas unmittelbar Erkennbares bedeutet, jedenfalls etwas besagen muß, was nach Maßgabe der gesetzmäßigen Ordnung des Geschehens in irgendwelcher Gestaltung der Erfolge zu beobachtbarer Er-

scheinung kommt, so bietet sich die Deutung, daß die zusammengesetzte Natur der (scheinbar einfachen) Empfindung lediglich einen Sachverhalt besage, demzufolge unter geeigneten Bedingungen ein Herauserkennen von Teilen möglich ist. Diese »potentia« gegebene Zerlegbarkeit als eine Beschaffenheit der zunächst einheitlichen Empfindung zu bezeichnen, würde aber doch nur dann angängig sein, wenn wir jene Umwandlung als eine Folge psychisch bestimmter und in psychischer Terminologie zu bezeichnender Vorgänge aufzufassen genötigt wären. Entsprechend dem, was schon oben über unsere Auffassung psychischen Geschehens ausgeführt wurde, ist dies aber keineswegs der Fall. Die Einübung oder Ausbildung, durch die wir dazu gelangen, aus einem Klange die Teiltöne herauszuhören, müssen wir sicherlich als ein physiologisches Geschehen, als die Entwicklung physiologischer Veränderungen auffassen. Demgemäß werden wir denn auch denjenigen Sachverhalt, von dem es abhängt, ob eine solche Möglichkeit überhaupt gegeben ist oder nicht, als ein bestimmtes physiologisches Verhalten auffassen müssen. So gelangen wir denn zu dem Ergebnis, daß unter der zusammengesetzten Natur der (scheinbar einfachen) Empfindung gar nichts anderes zu verstehen sei, als eine zusammengesetzte Natur der die Empfindung bestimmenden p h y s i o l o g i s c h e n V o r g ä n g e, durch welche die Möglichkeit einer psychischen Zerlegung gegeben ist. Daß nun in diesem Sinne in den uns beschäftigenden Fällen von zusammengesetzten Empfindungen gesprochen werden kann, ist freilich selbstverständlich. Allein wir dürfen nicht übersehen, daß wir damit zu einer Bezeichnungsweise gelangt sind, die im Hinblick auf unsere ganze Fragestellung kaum angängig, jedenfalls wenig glücklich ist und den eigentlich interessierenden Punkt nur verschleiert. Denn darüber, daß für eine Zerlegung der betr. Empfindungen die Möglichkeit gegeben ist, und daß der Grund hierfür in einer zusammengesetzten Natur der betr. physiologischen Vorgänge zu suchen ist, besteht von vornherein kein Zweifel. Die Frage aber richtet sich gerade darauf, ob auch der Empfindung selbst in irgend einem Sinne eine zusammengesetzte Natur zugeschrieben werden darf. Können wir also als gesicherten Sinn unserer Sätze nur die Aussage jenes physiologischen Sachverhaltes aufweisen, so ist damit diese eigentlich entscheidende Frage zu verneinen. Dann ist es aber natürlich geboten, dies unzweideutig zum Ausdruck zu bringen, und wir werden richtiger die zusammengesetzte Natur der Empfindungen verneinen, als sie in einer von dem Wortsinn ganz abweichenden Meinung zu behaupten.

In der hier zunächst in Erwägung gezogenen Weise können also die in Rede stehenden Behauptungen nicht als sinnvolle Realurteile legitimiert werden. Aber auch diejenige Betrachtung, auf die wir vorhin bei der Frage nach der tatsächlichen Ungleichheit gleich erscheinender (ununterscheidbarer) Empfindungen geführt wurden, läßt sich hier nicht heranziehen. Auf den ersten Blick freilich könnte man vielleicht daran denken, ein formales Erfordernis darin zu erblicken, daß wir eine einfache Empfindung nur mit dem einfachen materiellen Vorgange verknüpft denken dürfen, zusammengesetzten physiologischen Vorgängen aber auch eine zusammengesetzte Empfindung zuordnen müssen. Indessen ist es zunächst schon vollkommen fraglich, ob in den uns hier beschäftigenden Fällen diejenigen Vorgänge, die wir uns als mit den Empfindungen unmittelbar verknüpft denken müssen, wirklich zusammengesetzter Natur sind. Aber selbst wenn das in einwandfreier Weise behauptet werden könnte, so wäre das hier doch ohne Belang. Denn der Annahme, daß zusammengesetzte psychologische Vorgänge die Korrelate einheitlicher Empfindungen sein können, steht irgendein formales Hindernis nicht entgegen.

Es bleibt uns nunmehr übrig, derjenigen Betrachtung nachzugehen, die sich einer unbefangenen, auf eindringende logische Erwägungen gar nicht Rücksicht nehmenden Denkweise wohl als die nächstliegende darbieten dürfte, und wir werden damit vielleicht auch die Anschauung der meisten Sinnesphysiologen treffen. Sie dürfte dahin gehen, daß z. B. beim Hören eines Klanges, auch wenn er einheitlich erscheint, tatsächlich eben doch die einzelnen Teiltöne gehört werden, und daß mit dieser Behauptung ein psychologischer Tatbestand in einer Weise gekennzeichnet sei, die eine weitere Erläuterung gar nicht fordere, sondern als etwas ohne weiteres und endgültig Verständliches in Anspruch genommen werden müsse. Im gleichen Sinne könne behauptet werden, daß, wenn wir Nässe fühlen, tatsächlich eine Kälteempfindung dabei gegeben sei. Bei dieser Auffassung wird also den uns beschäftigenden Urteilen zunächst ein e n d g ü l t i g e r S i n n zugeschrieben, damit also die Frage nach ihrer Bedeutung in bestimmtem Sinne beantwortet. Aber auch in bezug auf die Frage nach der Geltung und Berechtigung dieser Behauptungen ergibt sich hier eine bemerkenswerte Folgerung. Da jene hier behaupteten Teilempfindungen ja nicht direkt erkennbar sind, so kann auch die Behauptung ihrer Existenz nicht in der gewöhnlichen Weise auf unmittelbare Selbstbeobachtung gestützt werden. Das Bestehen jener Empfindungen wird vielmehr teils auf das gestützt, was wir über die in diesen Fällen auf

unsere Sinneswerkzeuge einwirkenden Reize und über die in den Sinneswerkzeugen eingeleiteten Vorgänge wissen, teils auf das, was wir hinhinsichtlich des psychophysischen Zusammenhanges uns anzunehmen für berechtigt halten. Bei dieser Betrachtung rücken die hier besprochenen Fälle in Zusammenhang mit mancherlei andern, und wir betreten daher hier ein sehr viel weiteres Gebiet eigenartiger logischer Verhältnisse. Wir tun gut, diese zunächst in allgemeiner Weise zu besprechen und dann erst auf die hier betrachteten Empfindungskomplexe zurückzukommen.

III.

Wir wenden uns hiermit der andern Kategorie von Fällen zu, die hier erörtert werden sollen. Sie sind im Gegensatz zu den zuerst erwähnten nicht sowohl als Grenzfälle sondern besser als Ausnahmsfälle zu bezeichnen. Auch an sie knüpft sich ein besonderes Interesse, weil wir durch die Betrachtung dieser in vielen Fällen völlig durchsichtigen und einwandfreien logischen Verhältnisse in die Lage kommen, uns mit gewissen vielumstrittenen Fragen in befriedigender Weise abzufinden.

Um diese Verhältnisse darzulegen sei zunächst an den allgemein logischen Aufbau unseres Realwissens nochmals erinnert, namentlich daran, daß wir als die letzte endgültig deutliche und endgültig sichere Grundlage unseres gesamten Realwissens unsere eigenen Erlebnisse betrachten. Demgemäß schrieben wir denn allen Aussagen über objektives Wirklichkeitsverhalten nur insofern einen verifizierbaren Sinn zu, als sie mit diesen unsern eignen Erlebnissen irgendwie durch einen geordneten Zusammenhang verknüpft sind. Eine Ausnahmsstellung kommt nun hier zunächst denjenigen Realurteilen zu, die ich als heteropsychische bezeichnet habe[1]). Der Annahme, daß in andern Lebewesen, seien es nun Menschen oder Tiere, bestimmte, uns aus unserer eigenen Erfahrung bekannte Bewußtseinserscheinungen stattfinden, einer solchen Annahme kommt ohne Zweifel, ganz abgesehen von ihrer Einordnung in unsere Erfahrung, ein unmittelbar verständlicher, ein endgültiger Sinn zu. Erwägen wir ferner die logischen Grundlagen dieser heteropsychischen Urteile, so ist ersichtlich, daß die Behauptungen dieser Art sich stets auf unsere Erfahrungen über materielle Vorgänge stützen und durch diese bedingt sind. Wir beobachten Gebilde, die demjenigen, was uns durch seine mannigfaltigen Beziehungen zu unserm Seelenleben als unser eigner Körper bekannt ist, mehr oder weniger ähnlich sind; wir beobachten

1) Logik, S. 411.

an diesen auch im einzelnen Vorgänge von der gleichen Art wie sie uns an unserm eignen Körper als Begleiterscheinungen (sei es Ursachen oder auch Folgen) bestimmter seelischer Verhältnisse bekannt sind. Indem wir nun bei jenen andern Lebewesen entsprechende psychische Vorgänge oder Zustände annehmen, machen wir einen Analogieschluß, dessen Berechtigung als eine endgültige anerkannt werden kann, jedenfalls sich einer fruchtbaren Erörterung entzieht. Schon die Gesamtheit der heteropsychischen Urteile stellt also in dem System unserer Realurteile nach Maßgabe ihrer logischen Grundlagen etwas Eigenartiges, einen Ausnahmsfall dar (vgl. Logik, S. 411). Da über diese logischen Verhältnisse Zweifel oder Meinungsverschiedenheiten kaum bestehen, so haben wir nicht nötig, uns hier weiter mit ihnen zu beschäftigen. Selbstverständlich ist es nun aber genau denselben Grundsätzen gemäß unter Umständen auch zulässig, irgendwie aus bekannten Tatsachen materiellen Geschehens auf Vorgänge unserer eignen Psyche zu schließen, »idiopsychische Urteile« zu bilden. Es fehlt nicht an Fällen, in denen das unbedenklich erscheint und auch nichts besonders Auffälliges an sich hat. Befindet sich in dem Zimmer, in dem wir arbeiten, eine schlagende Uhr, so kann es wohl kommen, daß wir, in unsere Arbeit vertieft, das Schlagen der Uhr überhören. Bemerken wir kürzere oder längere Zeit hinterher, daß der Zeitpunkt einer vollen Stunde vorübergegangen ist, so können wir objektiv zunächst leicht feststellen, daß die Uhr geschlagen hat. Unbedenklich aber werden wir auch behaupten, daß wir den Schlag gehört haben, daß er jedoch, unbeachtet, sich unserm Gedächtnis nicht eingeprägt habe, und daß wir daher in der gewöhnlichen Form der Erinnerung nichts davon wissen. Das Eigenartige der Fälle, von denen hier zu sprechen ist, liegt daher nicht darin, daß psychische Vorgänge in dieser indirekten Weise erschlossen werden, sondern darin, daß eine solche Erschließung notwendig ist, und daß die wichtigste und in erster Linie maßgebende Form, die Ereignisse unseres Seelenlebens zu erkennen, die direkte Selbstbeobachtung, in einer Weise versagt, die in der Tat etwas Exzeptionelles bedeutet und uns ungewohnt und auffällig ist. Ist nun, wie in dem eben betrachteten Beispiel dies Versagen der Selbstbeobachtung einfach durch den Mangel an Aufmerksamkeit, das Ausbleiben einer gedächtnismäßigen Festhaltung bedingt, so liegen die Verhältnisse ganz einfach und fordern keine besondere Erläuterung.

Zu einem ähnlichen Versagen der Selbstbeobachtung kann es jedoch auch in ganz anderer Weise kommen. Um dies zu übersehen, tun wir gut uns klarzumachen, daß die Möglichkeit, unser psychisches Geschehen

zu beobachten und zu beschreiben, also idiopsychische Urteile zu bilden, doch nicht so selbstverständlich ist, wie sie uns auf den ersten Blick dünken mag. Sie ist an bestimmte Voraussetzungen geknüpft, die, im allgemeinen zwar gegeben, doch unter Umständen auch fehlen können oder wenigstens nicht in vollem Maße verwirklicht zu sein brauchen. Die Voraussetzung, auf die es offenbar ankommt, besteht darin, daß wir, mindestens, wenn wir unsere Aufmerksamkeit darauf richten, unsere Erlebnisse in der E r i n n e r u n g festzuhalten vermögen. Dazu gehört vor allem auch, daß wir im Anschluß an das Erleben selbst, namentlich wiederholtes Erleben, auch die geeigneten B e g r i f f e bilden, in denen wir im Erinnerungsurteile das früher Erlebte bezeichnen, und denen wir neues, dem früheren ähnliches Erleben einreihen. Die Erfahrungen der Sinnesphysiologie lehren nun, daß diese Voraussetzung, wenn sie auch in der Hauptsache zweifellos zutrifft (wäre das nicht der Fall, so wäre eine Erfahrung überhaupt nicht möglich) doch keineswegs in vollem Umfange und ohne Ausnahme verwirklicht ist. Ich möchte hier sogleich einen Fall an die Spitze stellen, bei dem diese Abweichung vom Gewohnten in besonders ausgeprägter Weise gegeben ist, und der die Beurteilung für die weiter anzureihenden, nicht ganz so durchsichtigen, erleichtert. Unsere Gesichtswahrnehmungen vermitteln uns den Eindruck davon, wie eine Anzahl gesehener Gegenstände untereinander und gegenüber unserm Körper räumlich angeordnet sind. In gewissem Umfange vermögen wir das auch in der gewöhnlichen Weise zu erfassen und zu behalten. Wir wissen, daß wir einen Gegenstand gerade vor uns oder in einer gewissen Abweichung von der sagittalen Richtung nach rechts oder links, oben oder unten gesehen haben. Zu dem, was wir auffassen und behalten, gehört namentlich auch die a b s o l u t e G r ö ß e ganzer Gegenstände. Bekanntlich verstehen wir hierunter (in einem gewissen Gegensatz zum Wortlaut) ein Merkmal der gesehenen Gegenstände, das im Grunde auch ein Verhältnis bedeutet, nämlich das Verhältnis seiner räumlichen Erstreckungen zu gewissen andern, die wir als bekannt und feststehend ansehen. Ob die letzteren durch die bei den Kulturvölkern eingeführten Maßeinheiten, oder durch die Ausdehnung bestimmter Körperteile oder in noch anderer Weise gegeben sind, ist dabei ohne Belang. Wir sprechen also von einer Wahrnehmung der absoluten Größe, wenn wir erkennen, daß ein gesehener Gegenstand 5 oder 10 cm breit ist, ebenso wenn wir ihn hand- oder fingerbreit nennen, wenn wir z. B. die Wellen des bewegten Meeres haus- oder turmhoch nennen, ja auch wohl dann, wenn wir die Ausdehnung des gesehenen Gegenstandes durch die Haltung

unserer Hände wiedergeben usw. — In allen diesen Fällen von absoluter Größe zu sprechen hat sich eingebürgert, um den Gegensatz zu dem hervorzuheben, was als die scheinbare Größe oder als der Sehwinkel bezeichnet wird. Hierunter ist der Winkel verstanden, den die von unserem Auge nach entgegengesetzten Stellen des Umrisses eines Körpers gezogenen Linien einschließen. Ihm entspricht nach den bekannten Abbildungsgesetzen die Größe desjenigen Bildes, das durch die brechenden Körper des Auges auf der Netzhaut entworfen wird. Während nun die absolute Größe den meisten Gegenständen als ein annähernd unveränderliches Merkmal zukommt, ist die scheinbare Größe in weitesten Grenzen veränderlich: sie richtet sich vor allem nach der Entfernung, in der sich der betr. Gegenstand jeweils von uns befindet, und zwar nimmt sie im umgekehrten Verhältnis zu dieser Entfernung ab.

Die Prüfung der physiologischen Verhältnisse lehrt nun, daß die absolute Größe jedenfalls nicht direkt als solche erkannt werden kann. Für den Eindruck der absoluten Größe muß einerseits die scheinbare Größe, d. h. die Ausdehnung des Netzhautbildes, anderseits aber auch die Entfernung in Betracht kommen. Wenn wir uns daraufhin den ganzen Mechanismus, der zur Entstehung eines absoluten Größeneindrucks führt, als einen psychologischen Vorgang konstruierten, so könnten wir zu der Ansicht gelangen, daß wir einerseits den Eindruck eines bestimmten Sehwinkels, anderseits den einer bestimmten Entfernung erhielten, und daß sich aus diesen beiden der Eindruck einer gewissen absoluten Größe in der Weise einer Konstruktion oder Berechnung ergäbe. Die Beobachtung bestätigt aber diese Annahme keineswegs. Sehr vielfach sind die Eindrücke von der absoluten Größe gar nicht von der Art, wie sie sich aus dem Sehwinkel und dem Entfernungseindruck bei einer, allgemeinen Gesetzen folgenden, psychologischen Kombination ergeben würden. Häufig kommt es namentlich vor, daß bei gegebenem Sehwinkel Größen- und Entfernungseindrücke nicht in dem den objektiven geometrischen Beziehungen entsprechenden Verhältnis stehen und demgemäß in einer auffälligen Weise widerspruchsvoll erscheinen. Noch wichtiger aber ist, daß wir gerade für die Sehwinkel die gewöhnlich vorausgesetzte Befähigung zu erinnerndem Festhalten und begrifflicher Festlegung nur in der unvollkommensten Weise, um nicht zu sagen gar nicht besitzen, und daß daher auch von einer psychologischen Verarbeitung in jener angenommenen Weise nicht die Rede sein kann. Nicht nur fehlt es uns (sofern wir nicht durch besondere wissenschaftliche Ausbildung dazu gelangen) an Begriffen, durch die wir die Sehwinkel bezeichnen, sondern wir können

auch unmittelbar nacheinander gegebene optische Eindrücke nur in der allerunvollkommensten Weise hinsichtlich ihrer Sehwinkel vergleichen. Betrachten wir z. B. abwechselnd einen Gegenstand in kleinem und einen in großem Abstand, so können wir mit leidlicher Genauigkeit angeben, wie sich ihre absolute Größe zueinander verhält. Sollen wir aber auf einem Papierblatt, das sich 30 cm vor unsern Augen befindet, zwei Punkte so zeichnen, daß sie um den gleichen Sehwinkel voneinander abstehen, wie zwei Punkte, die wir unmittelbar zuvor durch das Fenster hinausschauend im Freien, also in weit größerer Entfernung von uns gesehen haben, so sind wir vollkommen ratlos; wir vermögen der Aufgabe in keiner Weise zu genügen.

Erscheinen die angeführten Tatsachen auf den ersten Blick auffällig und paradox, so verlieren sie doch diesen Charakter, sobald wir sie unter allgemeinen biologischen Gesichtspunkten und namentlich unter dem der Zweckmäßigkeit betrachten. Mit Recht sind wir gewohnt, die biologische Aufgabe der Sinneswerkzeuge in erster Linie darin zu erblicken, daß sie uns Beschaffenheit und Vorgänge unserer Umwelt erkennbar machen. So ist denn die Befähigung, unser Empfinden aufzufassen und festzuhalten soweit gegeben und ausgebildet, wie das für die Erkennung äußeren Verhaltens erforderlich ist, fehlt aber oder ist in auffäliger Weise unvollkommen, wo ihr eine derartige Bedeutung nicht zukommt. Nun müssen wir beachten, daß die absolute Größe, wie soeben schon betont wurde, ein den meisten Gegenständen fest und unveränderlich zukommendes Merkmal darstellt, ihre Wahrnehmung also von größter Bedeutung ist, daß dagegen die scheinbaren Größen je nach den Abständen vom Beobachter in der mannigfaltigsten und ausgiebigsten Weise wechseln, so daß ihre gedächtnismäßige Festhaltung für unsere Kenntnis der äußern Gegenstände ohne direkte Bedeutung ist. So ist es nicht befremdend, daß unsere Sinneswerkzeuge oder die sich ihnen funktionell anschließenden Teile des Gehirns in bezug auf die Sehwinkel jener Fähigkeit nahezu ermangeln.

Betrachten wir die angeführten Tatsachen unter allgemeinerem Gesichtspunkt, so lehren sie, daß gegenüber *gewissen Merkmalen unseres Empfindens die gewöhnliche Art der Selbstbeobachtung mehr oder weniger versagt.* Hieraus ergibt sich der Anlaß, und aus unserer allgemeinen Kenntnis der psychophysischen Zusammenhänge ergibt sich auch die Berechtigung, *psychische Verhaltungsweisen als verwirklicht zu behaupten, obwohl sie nicht in der gewöhn-*

lichen Weise des idiopsychischen Urteils erkennbar sind. Wir haben einen Gegenstand unter bestimmten Bedingungen hinsichtlich Entfernung usw. gesehen. Unter welchem Gesichtswinkel wir ihn gesehen haben, können wir aus unmittelbarer Erinnerung nicht angeben. Ist uns aber der Gegenstand und sind uns die Bedingungen, unter denen wir ihn gesehen haben, bekannt, so können wir gleichwohl behaupten, daß wir ihn in einer bestimmten scheinbaren Größe gesehen haben, wobei also ein bestimmtes Merkmal der stattgehabten Empfindung in einer unmittelbar und endgültig verständlichen Weise angegeben wird. Wir haben es hier also in der Tat mit Realurteilen zu tun, deren logische Verhältnisse von exzeptioneller Art sind und sich denen der heteropsychischen Urteile annähern. — Die Sinnesphysiologie bietet zahlreiche Erscheinungen, bei denen ähnliche Verhältnisse, wenn auch nicht so ausgesprochen und rein wie bei den Sehwinkeln, doch mitwirkend ins Spiel kommen, und bei denen es daher notwendig ist, diese Verhältnisse zu berücksichtigen, wenn wir zu einem befriedigenden Verständnis gelangen wollen. Der Gesichtssinn vermittelt uns Eindrücke von der räumlichen Anordnung der uns umgebenden Dinge, zugleich aber auch von ihren Oberflächenbeschaffenheiten, indem wir sie in bestimmten Farben, als weiß oder grau, rot, grün usw. wahrnehmen. Der Eindruck von diesen Beschaffenheiten der gesehenen Gegenstände entspricht den Empfindungen, die das von ihnen zurückgeworfene Licht in uns hervorruft. Die physiologische Untersuchung lehrt jedoch, daß diese Korrespondenz keineswegs eine ganz strenge und einfache ist. Der Eindruck von der Beschaffenheit des Gegenstandes wird freilich in erster Linie durch die ihm entsprechende optische Empfindung bestimmt, aber doch nicht durch diese allein; er hängt daneben auch von einer Reihe von Nebenumständen ab, ein Verhalten, das man wohl figürlich dahin ausdrückt, daß die Beleuchtung, in der der Gegenstand sich befindet, »in Rechnung gezogen oder mit berücksichtigt werde«. Am einfachsten ist dies zu erkennen, wenn man es so einrichtet, daß Gegenstände, die in diesen Hinsichten unter stark verschiedenen Bedingungen stehen, in unmittelbarer räumlicher oder zeitlicher Benachbarung gesehen werden, so daß dadurch ein direkter Vergleich der Empfindungen ermöglicht wird. Es kann dann kommen, daß wir z. B. dicht nebeneinander einen Gegenstand weiß, einen andern schwarz wahrnehmen, gleichwohl aber bemerken, daß die Empfindung an beiden Stellen eigentlich die gleiche ist [1]).

1) Vgl. hierüber v. Kries in Nagels Handbuch der Physiologie III, S. 242, sowie meine »Allgemeine Sinnesphysiologie«, S. 132.

In den beschriebenen Fällen ist eine Vergleichung der Empfindungen durch die unmittelbare räumliche oder zeitliche Benachbarung ermöglicht, und die Tatsache, daß hier bei gleicher Empfindung der zwingende Eindruck von der Beschaffenheit des Gegenstandes ein verschiedener sein kann, lehrt, daß wir die Empfindung im engeren Sinne von der Wahrnehmung dieser Körperbeschaffenheit auseinanderhalten müssen. Wenn wir aber die Bedingungen nur wenig verändern, so wird die Beziehung dieser eigentlichen Empfindungen unerkennbar. Wir erhalten z. B. den Eindruck einer Gleichheit in dieser Hinsicht nicht mehr, auch wo wir mit größter Wahrscheinlichkeit eine solche anzunehmen berechtigt sind. Es geht daraus hervor, daß wir auch diese eigentlichen Empfindungen aufzufassen und im Gedächtnis festzuhalten nur in recht mangelhafter Weise befähigt sind. Auch können wir den Grund hierfür in ganz den nämlichen biologischen Verhältnissen finden, die vorhin erwähnt wurden. Nicht unsere eigenen Empfindungen sind für uns von Interesse und Bedeutung, sondern die Beschaffenheiten der Gegenstände. So werden denn auch Erinnerungsbilder entwickelt und festgehalten, die nicht unseren Empfindungen schlechtweg entsprechen, sondern den ganzen Komplexen von Eindrücken, die für eine gewisse Gegenstandsbeschaffenheit charakteristisch sind, und die sich bei Betrachtung desselben Gegenstandes in einer annähernd gleichartigen Weise wiederholen.

Wie bekannt, liegt in diesen Verhältnissen der Hauptgrund für die Schwierigkeiten, denen wir bei der Deutung gewisser wohlbekannter Erscheinungen begegnen. Unter dem Namen des simultanen (Helligkeits- und Farben-) Kontrasts ist namentlich die Tatsache bekannt, daß Gegenstände, die ein Licht von bestimmter Beschaffenheit in unser Auge werfen, nicht immer den gleichen Farbeneindruck machen, dieser vielmehr durch die Beschaffenheit der Umgebung stark beeinflußt wird. Ein grauer Gegenstand erscheint auf dunklem Grunde heller, auf hellem dunkler; er kann unter Umständen auf gelbem Grunde lebhaft blau auf rotem deutlich grün erscheinen usw. Die nächstliegende Deutung ist natürlich, daß ein physiologischer Zusammenhang benachbarter Teile des Sehorgans besteht, und daß hierdurch die Empfindungen an der einzelnen Stelle in dem angegebenen Sinne verändert werden. Daß das in gewissem Umfange zutrifft, unterliegt gegenwärtig keinem Zweifel. Daneben aber ist auch daran zu denken, daß unsere Eindrücke von der Beschaffenheit der gesehenen Gegenstände nicht allein durch die Empfindungen sensu strictiori, sondern durch diese im Zusammenhang mit einer Reihe von Nebenumständen bestimmt würden. Ist das der Fall, so

könnte durch diese Nebenumstände der Zusammenhang zwischen Empfindung und dem Eindruck von der Gegenstandsbeschaffenheit mehr oder weniger verschoben werden; es könnte also vorkommen, daß ein und derselbe Eindruck von der Beschaffenheit des gesehenen Gegenstandes bei mehr oder weniger ungleichem Empfindungen entstünde und vice versa. Eine solche Annahme erscheint zulässig im Hinblick auf die geringe Fähigkeit, die Empfindungen selbst aufzufassen und in der Erinnerung festzuhalten, wie sich das aus den erwähnten Beobachtungen ergibt. Ob es sich in der Tat so verhält, und welche Bedeutung gerade bei den Kontrasterscheinungen solchen Verschiebungen zukommt, das ist natürlich eine weitere Frage. Auch versteht sich, daß ihre Beantwortung auf erhebliche Schwierigkeiten stößt, und wir uns dabei auf mehr oder weniger unsicherem Boden bewegen. Denn stets verfahren wir hier ja so, daß wir aus gewissen objektiv gegebenen Tatsachen, und gestützt auf empirisch mehr oder weniger wahrscheinlich gemachte Annahmen hinsichtlich des psychophysischen Zusammenhanges, Bewußtseinserscheinungen erschließen, die sich der unmittelbaren Selbstbeobachtung aus besonderen Gründen entziehen. Es gehört hier auch nicht zu unserer Aufgabe, den Erscheinungen aus der Physiologie des Gesichtssinnes, für welche diese Verhältnisse in Betracht kommen, im einzelnen nachzugehen. Es konnte hier nur darauf ankommen, die ganze logische Natur des hier eingehaltenen Verfahrens zu charakterisieren und seine, wenn auch eigenartig bedingte, doch in gewissem Maße unbestreitbare Berechtigung darzutun [1]).

Es ist nun hier der Ort auf die oben noch nicht abgeschlossene Besprechung der Empfindungskomplexe oder zusammengesetzten Empfindungen zurückzukommen. Aus dem, was hier zuletzt dargelegt wurde, können wir auch für diese Frage entnehmen, daß es unter besondern Umständen zulässig ist, aus dem im ganzen Zusammenhange unserer Erfahrung begründeten Wissen über physiologische Vorgänge Schlüsse auf seelisches Verhalten zu ziehen. Auch ist anzuerkennen, daß solche Schlüsse auch dann berechtigt und sinnvoll sein können, wenn sie nicht in der gewöhnlichen Weise der Selbstbeobachtung bestätigt werden können. Geht man hiervon aus, so erhebt sich die Frage, ob wir nicht auch aus der Natur der den Empfindungskomplexen zugrunde

1) Vgl. hierüber die Ausführungen über die Helmholtzsche Theorie des Kontrasts als »Urteilstäuschung«, sowie über die neuerliche Lehre Jaenschs von einer »Transformation« der Empfindungen in meiner Allgemeinen Sinnesphysiologie, S. 134 f. und 275 f.

liegenden physiologischen Vorgänge auf eine zusammengesetzte Natur der Empfindungen schließen dürfen. Wir hatten vorhin betont, daß ein derartiger Schluß in der ganz allgemeinen Weise, wie wir ihn etwa auf die formalen Verhältnisse des psychophysischen Zusammenhanges stützen könnten, nicht zulässig ist. Dies würde nicht ausschließen, daß er im Einzelfalle im Hinblicke auf die besondern physiologischen Verhältnisse, wenn auch nicht als strenge Forderung, doch als eine mehr oder weniger wahrscheinliche Annahme in Frage kommen könnte. Gegenüber Fragen wie der, ob im Klange der Orgelpfeife die einzelnen Teiltöne tatsächlich gehört werden, auch wenn man sie nicht »heraushört«, ob bei Berührung eines nassen Gegenstandes tatsächlich Kälte empfunden wird, auch wenn wir nur den einheitlichen Eindruck der Nässe haben: gegenüber diesen Fragen wird der Standpunkt durch die eben dargelegten Verhältnisse unzweifelhaft verschoben. Wir müssen die Fragen als sinnvolle anerkennen, und wir können auch nicht bestreiten, daß zu ihrer Beantwortung gewisse Anhaltspunkte gegeben sind. Immerhin versteht sich, daß wir auf dem Wege, der sich so zu eröffnen scheint, großen Schwierigkeiten begegnen. Ja, diese sind hier noch beträchtlich größer als bei den ähnlichen Fragen, auf die uns, wie vorhin berührt, die Kontrasttheorien führen. Denn dort bestand ja darüber kein Zweifel, daß eine optische Empfindung besteht, die irgendwie in die bekannten Abstufungen der Helligkeit und Farbe einzureihen ist. Hier dagegen handelt es sich um die Frage, wie bei einer ganzen Kategorie physiologischer Bedingungen die Bewußtseinsbestimmungen sich gestalten, also um eine Frage von weit allgemeinerer Bedeutung. Wenn hier die unmittelbare Selbstbeobachtung keinen bestimmten Aufschluß gibt, so ist es zum mindesten zweifelhaft, ob wir überhaupt hinsichtlich des psychophysischen Zusammenhanges in zwingender Weise zu Anschauungen gelangen können, die jene Frage zu beantworten gestatten, oder ob nicht gerade auch unsere Anschauungen von der Form des hier in Betracht kommenden psychophysischen Zusammenhanges und damit denn auch über die psychologische Natur der Empfindungskomplexe unentschieden und grundsätzlich unentscheidbar bleiben.

Auch auf diesen Gegenstand kann an dieser Stelle natürlich nicht des genaueren eingegangen werden. Doch möchte ich nicht unterlassen auszusprechen, daß m. E. gewichtige Gründe für die Richtigkeit derjenigen Annahme sprechen, die, wie vorhin schon erwähnt, z. Z. wohl von der Mehrzahl der Sinnesphysiologen [1]) für die zutreffende gehalten wird.

1) Vgl. darüber Allgemeine Sinnesphysiologie, S. 134 f.

Sie geht dahin, daß überall da, wo wir mittels einer psychischen Analyse im weitesten Sinne, also durch passende Betätigung der Aufmerksamkeit, durch Einübung aller Art usw. dazu gelangen, Teilempfindungen herauszuerkennen, diese auch dann schon tatsächlich gegeben sind, wenn wir in Ermangelung solcher Einübung den Eindruck von etwas psychologisch Einfachem erhalten. Wir können diese Anschauung namentlich auf die Veränderlichkeit stützen, die die Erscheinungen darbieten. Man pflegt zu sagen, daß scheinbar einheitliche Komplexe durch eine Vereinigung von Empfindungen entstehn, anderseits wieder durch die Vorgänge der Analyse in ihre Bestandteile zerlegt werden können. Richtiger ist eigentlich zu sagen, wie wir es oben schon ausdrückten, daß das Verhalten des empfindenden Subjekts Aenderungen gestattet, denen zufolge unter den gleichen physiologischen Bedingungen jetzt der Eindruck von etwas Einfachem, zu anderer Zeit der von etwas Zusammengesetztem entsteht. Man kann nun weiter von der Annahme ausgehen, daß bei allen diesen, dem individuellen Leben eignen Ausbildungen das Empfinden im strengen und engsten Sinne niemals eine Aenderung erfährt, daß diese Ausbildungen vielmehr lediglich das betreffen, was sich an dieses Empfinden als etwas Weiteres und Verschiedenes anknüpft: die Bildung von empirischen Begriffen, die urteilende Verknüpfung des jeweiligen Empfindens mit solchen Begriffen, die Verbindung elementarer Empfindungen zu Komplexen usw. Wie bekannt, ist diese Anschauung namentlich von Helmholtz vertreten worden, der von dem Grundsatz ausging, daß all das, was einer Aenderung durch individuelle Ausbildung unterliegt, nicht der Empfindung im strengen Sinne zuzurechnen sei. Als besonders wichtigen Punkt dieser ganzen Betrachtungsweise darf man hervorheben, daß es überall ein solches Empfinden im strengen Sinne des Wortes gibt, das wir in der psychologischen Betrachtung von den sich daran anknüpfenden psychischen Vorgängen (Begriffsbildung, Erkennungsurteil usw.) reinlich trennen können, auch wenn es tatsächlich selten oder nie in strenger Isolierung verwirklicht ist. Gewiß ist nun diese Anschauung von der Unveränderlichkeit eines »primären Empfindens« weder selbstverständlich noch auch streng erwiesen. Man kann jedoch wohl zugeben, daß ihr ein hohes Maß innerer Wahrscheinlichkeit zukommt. Gehn wir von dieser Annahme aus, so ergibt sich, daß wenn wir irgendwo dazu gelangen, einzelne Bestandteile herauszuerkennen, nicht ein zusammengesetztes Empfinden an Stelle eines vorherigen einfachen getreten sein kann, sondern daß die herauserkannten Elemente auch tatsächlich schon vorher in der Empfindung verwirklicht gewesen sein müssen. Und ebenso wird, wenn

ein scheinbar einheitlicher Komplex entsteht, anzunehmen sein, daß die Teil-Empfindungen wenn auch unerkennbar, doch tatsächlich weiter verwirklicht sind [1]). Die sämtlichen Arten von Empfindungskomplexen in diesem Sinne als doch grundsätzlich gleichartig aufzufassen, empfiehlt sich auch dadurch, daß alle diese Fälle ohne scharfe Abgrenzung ineinander übergehen. Natürlich darf man nicht übersehen, daß zwischen den einzelnen Fällen doch auch bedeutungsvolle Unterschiede gegeben sind. Schon zu Anfang wurde erwähnt, daß die Möglichkeit der Zerlegung, des Herauserkennens von Elementen eine überaus weite Abstufung zeigt. Entsprechendes gilt für die Entstehung der Komplexe. Wenn wir wiederholt den durch eine bestimmte Glocke hervorgerufenen Zusammenklang zahlreicher und unharmonischer Töne wahrnehmen, und es allmählich dazu kommt, daß wir eben die bestimmte, uns wohlbekannte Glocke erkennen, ohne uns von dem Eingehen verschiedener Töne in unsere Empfindung Rechenschaft geben zu können, so entspricht das dem überall bemerkbaren Gesetzen psychophysischen Geschehens. Da eine Anzahl ganz bestimmter Empfindungen in regelmäßiger Verbindung erzeugt wird, so entsteht ein Erinnerungsbild gerade dieses Komplexes. Aehnlich liegen die Dinge offenbar, wenn von denjenigen Beschaffenheiten, die wir als naß, klebrig usw. bezeichnen, einheitliche Eindrücke entstehen. Allein die Erfahrung scheint zu lehren, daß wir von Körpern, die in irgendeiner Kombination auf Geruchs-, Geschmacks- und Tastsinn wirken, häufig sogleich einheitliche Eindrücke erhalten, auch wenn wir sie zum ersten Male riechen oder schmecken, wenn also die besondere hier gegebene Kombination von Empfindungen vorher noch nicht geboten worden ist. Auch die aus Grundton und Obertönen zusammengesetzten Klänge werden sogleich als einheitlich aufgefaßt, auch wenn wir einen Klang dieser bestimmten Art, d. h. eine Kombination der Teiltöne in diesem bestimmten Verhältnis der Stärke und Verteilung noch nicht vorher gehört haben. Dagegen gelingt es nicht, selbst wenn wir es besonders darauf anlegen, optische mit Gehörsempfindungen oder eine von diesen mit Geruchsempfindungen zu einem einheitlichen Eindruck zu verbinden. Diese Tatsachen zeigen, daß die Bedingungen für die Erzeugung einheitlicher Eindrücke, für eine »Verschmelzung« sehr ungleich sind.

Unter allgemein biologischen Gesichtspunkten kann das nicht wundernehmen. Denn wenn z. B. unsere Nahrungsmittel größtenteils auf eine

1) Uebrigens ist gerade hier wohl an die Möglichkeit zu denken, daß eine Erweiterung unseres Wissens von den zerebralen Vorgängen dazu führen könnte, jene Anschauung direkt zu bestätigen (vielleicht freilich auch zu widerlegen).

Mehrzahl von Sinnen zugleich einwirken so wird die Erkennung jedes einzelnen als Nahrung verwendeten Gegenstandes erfordern, daß der ganze dem betr. Körper eigne Empfindungskomplex als etwas Einheitliches erkannt und aufgefaßt wird. Die Verschmelzung von Geruch-, Geschmack- und Tastempfindungen ist also sicherlich besonders begünstigt, wobei es dahingestellt bleiben mag, ob wir die Hauptsache in einer psychologischen Verwandtschaft der betr. Empfindungen, oder in der anatomischen Benachbarung ihrer zerebralen Substrate zu erblicken haben [1]).

IV.

Die obigen Untersuchungen haben uns auf exzeptionelle logische Verhältnisse zunächst insofern geführt, als die unmittelbare Selbstbeobachtung, auf die sich in erster Line unser Wissen von unsern eignen Erlebnissen gründet, unter Umständen mehr oder weniger versagt. Daraus ergibt sich dann die Notwendigkeit und auch die Berechtigung, aus den uns in anderem Zusammenhange unserer Erfahrung bekannten Tatsachen physiologischer Art Schlüsse auf unsere seelischen Zustände oder Vorgänge zu ziehen, also in der Weise zu verfahren wie uns das sonst für die Erkennung f r e m d e r psychischer Vorgänge geläufig ist. Abgesehen hiervon finden wir hier aber auch noch in anderer Hinsicht eigenartige logische Verhältnisse, die eine genauere Verfolgung erfordern. Wenn beim Hören eines Klanges, beim Schmecken oder Riechen eines Körpers die unmittelbare Selbstbeobachtung den Zustand als einen einheitlichen erscheinen läßt, während die eindringende Untersuchung uns zu der Annahme führt, daß ein zusammengesetzter vorliege, so scheint es, daß sich hier ein Reflexionsurteil als unrichtig herausstellt. Dies aber würde damit im Widerspruch stehn, daß wir diesen Sätzen eine unmittelbare und zwingende Evidenz, damit aber auch eine unbedingte Richtigkeit zuschreiben. Wir müssen indessen beachten, daß die Einheitlichkeit (bzw. Zusammengesetztheit) die hierbei ausgesagt wird, und die in der Form des Reflexionsurteils allein ausgesagt werden kann, die des unmittelbaren p s y c h o l o g i s c h e n E i n d r u c k s ist. Der Inhalt des Reflexionsurteils ist also (so können wir den Sachverhalt noch prägnanter ausdrücken) lediglich der, daß z. B. der Klang uns als etwas Einheitliches e r s c h e i n t. Die Dinge liegen also hier nicht anders als bei der Gleichheit unterschwellig verschiedener Empfindungen.

1) Daß es daneben noch auf mancherlei andere Umstände ankommt, geht z. B. für die Tonempfindungen aus den bekannten Untersuchungen S t u m p f s hervor.

Wenn wir zwei in räumlicher oder zeitlicher Benachbarung erlebte unterschwellig verschiedene Empfindungen dem unmittelbaren Eindruck gemäß gleich nennen, so sprechen wir ein Reflexionsurteil aus. Aber es handelt sich um ein Reflexionsurteil nur, wenn wir unter der Gleichheit die des subjektiven Eindrucks, das Gleicherscheinen verstehn. Solange wir das tun, ist das Urteil nicht nur zwingend, sondern auch unbedingt richtig. Erst wenn wir, darüber hinausgehend, die Gleichheit der Empfindungen in einem realen Sinne nehmen, so erhält die Aussage die Bedeutung eines Realurteils und ist dann, in diesem Sinne genommen, unrichtig.

So stellt sich denn als Ergebnis unserer Betrachtung nicht heraus, daß eine gewisse Art von Reflexionsurteilen falsch sein könne; wohl aber finden wir (und wir kommen damit auf eine Erscheinung, die auch, wenngleich in ganz anderem Sinne etwas Bemerkenswertes hat), daß die psychologischen Bedingungen der Reflexionsurteile mehr oder wenig veränderlich sind. Unter bestimmten physiologischen Bedingungen und, wie wir annehmen dürfen, auch bei bestimmter Gestaltung des Empfindens selbst können gewisse Reflexionsurteile bei manchen Personen entstehen, bei andern fehlen oder im entgegengesetzten Sinne ausfallen, auch bei derselben Person in der nämlichen Weise wechseln. Auch hierin liegt offenbar etwas Auffälliges, was noch eine genauere Erwägung verdient. Denn in gewissem Sinne scheint eine Stabilität der Reflexionsurteile zu den unerläßlichen Voraussetzungen jeder allgemeineren logischen Betrachtung zu gehören. Wenn das, was uns gestern als zwingend einleuchtete, uns heute zweifelhaft oder widerspruchsvoll erschiene, so würde, wie es scheint, jede logische Untersuchung unmöglich sein, mindestens der Grundlage entbehren, deren sie bedarf, um irgendeine Bedeutung beanspruchen zu können. Wir kommen hiermit auf Verhältnisse, die wir unter allgemeinerem Gesichtspunkt zu betrachten Anlaß haben. Logischen Untersuchungen pflegen wir vielfach eine feste Grundlage dadurch zu geben, daß wir in psychologischer Hinsicht gewisse vereinfachende Voraussetzungen machen. Wir betrachten z. B. unser eigenes seelisches Erleben und seine gedächtnismäßige Festhaltung als die endgültig sichere Grundlage unseres Wirklichkeitswissens. Dabei bleibt schon die Frage unerwogen, wie weit sich diese Fähigkeit gedächtnismäßiger Festhaltung erstreckt, da, wie alltägliche Erfahrung lehrt, keineswegs unser gesamtes Erleben, sondern nur kleinere oder größere Teile davon in der Erinnerung aufbewahrt werden. Wir lassen aber auch außer acht, daß uns, streng ge-

nommen, ja stets nur das Erleben des gegenwärtigen Zeitpunkts in unbedingt zwingender Gewißheit gegeben ist, während bei der Erinnerung an früher Erlebtes die Frage nach etwaigen Täuschungen des Gedächtnisses niemals ganz abgewiesen werden kann. Wir sprechen ferner wohl von einer Wissensgesamtheit und können uns z. B. die Aufgabe stellen, den logischen Aufbau und innern Zusammenhang einer solchen systematisch und übersichtlich darzustellen. Hierbei ist wiederum davon abgesehen, daß wir eine solche Wissensgesamtheit als etwas psychologisch Verwirklichtes nicht aufweisen können. In einer mannigfaltigen, durch die jeweiligen psychologischen Umstände bestimmten Weise tritt vielmehr jetzt dieser, jetzt jener Teil unseres Wissens in unser Bewußtsein; er kommt in der Weise zur Geltung, daß uns dieses oder jenes als zutreffend, als unrichtig, oder zweifelhaft bekannt ist. Der überwiegende Teil unseres Wissens ist uns also immer nur potentia gegeben. Von einer Gesamtheit des Wissens kann nur unter der Voraussetzung gesprochen werden, daß alle diese psychologischen Vorgänge sich mit vollkommener Regelmäßigkeit immer wieder in der gleichen Weise abspielen, daß ein Sachverhalt, der gegenwärtig in bestimmtem Sinne beurteilt wird, auch zu beliebiger anderer Zeit, wenn wir wieder an ihn denken in der gleichen Weise beurteilt werden wird usw. — In der Mathematik setzen wir zunächst voraus, daß das, was uns heute als zwingend evident erscheint, uns auch zu beliebigen andern Zeiten ebenso erscheinen wird. Ein mathematisches Lehrgebäude umfaßt aber nicht nur die unmittelbar einleuchtenden Axiome, sondern eine Gesamtheit weiterer Sätze, die sich aus jenen in fortschreitender Begriffsbildung und Deduktion ableiten. Indem wir für dieses ganze Lehrgebäude die zwingende Evidenz seiner Grundlagen in Anspruch nehmen, ja im Grunde schon, wenn wir von der Mathemathik als einem festgegebenen Lehrgebäude sprechen, bleibt außer acht, daß wir für die überwiegende Mehrzahl seiner Sätze den Zusammenhang mit den Axiomen gar nicht auf einmal zu übersehen vermögen. Wir sind vielmehr zu jenen Sätzen durch ein zeitlich erstrecktes V e r f a h r e n gelangt, durch eine Reihe von psychologischen Vorgängen, die wir nicht auf einmal als ein gegebenes Ganzes überblicken, die wir vielmehr immer wieder nur von neuem ablaufen lassen können. Demgemäß gründet sich denn auch die Ueberzeugung, mit der wir Sätze der erwähnten Art behaupten, immer zum Teil auch auf die Annahme, daß diese Vorgänge in ganz bestimmter Weise stattgefunden haben, daß, wie wir kurz sagen dürfen, »richtig gerechnet«

worden ist. Von Störungen, die sich durch ein Verrechnen, durch Gedächtnistäuschungen u. dgl. ergeben können, wird abgesehen.

Es sind also in der Hauptsache zwei Voraussetzungen, durch die wir die logische Untersuchung üblicher, und sicherlich auch zweckmäßiger Weise zu vereinfachen pflegen: die Stabilität der Reflexionsurteile und die Zuverlässigkeit des Gedächtnisses[1]).

Nun können wir freilich schon aus der Tatsache, daß es zu der Entwicklung eines geordneten Wissens überhaupt kommt, den Schluß ziehen, daß jene Voraussetzungen wenigstens annähernd zutreffen müssen. Erschiene es uns heute als unbedingt sicher daß $2 \times 2 = 4$ ist, während wir uns zugleich erinnerten, gestern ebenso sicher eingesehen zu haben, daß $2 \times 2 = 5$ ist, müßten wir damit rechnen, daß wir fortwährend durch Gedächtnistäuschungen irregeführt werden usw., so würden wir offenbar zu etwas, was wir eine Mathematik oder überhaupt eine Wissenschaft nennen könnten, gar nicht gelangen. Allerdings aber lehrt diese einfache Ueberlegung doch immer nur, daß jene Voraussetzungen mit einer gewissen Annäherung, nicht aber daß sie in aller Strenge verwirklicht sind. So knüpft sich denn ein gewisses Interesse daran, und ist die Prüfung niemals überflüssig, wieweit und in welcher Hinsicht wir mit Abweichungen zu rechnen haben und welche Folgen sich daraus ergeben.

Wir dürfen hier die Tatsache an die Spitze stellen, daß in bezug auf die endgültig evidenten Grundlagen der Mathematik und Logik, soweit bekannt, eine Veränderlichkeit im Gange des psychologischen Geschehens nicht vorkommt. Hier scheint also die Stabilität der Reflexionsurteile in vollem Maße gegeben zu sein. Wir können hinzufügen, daß auch individuelle Unterschiede in diesen Hinsichten, so weit wir wissen, nicht beobachtet werden. Hierauf beruht es, daß wir die Reflexionsurteile nicht nur als unbedingt sicher, sondern auch als allgemeingültig betrachten, woraufhin wir unter dem Begriffe der Apriorität zwingende Evidenz und Allgemeingültigkeit zusammenfassend zu verstehen gewohnt sind. Die weitgehende praktische Bedeutung, die wir für Logik und Mathematik in Anspruch nehmen, beruht auf dieser Tatsache. — Aehnliches gilt auch für die Voraussetzungen, die wir in bezug auf die psychologischen Vorgänge machen, an die der Aufbau der Mathematik tatsächlich gebunden

[1]) Man kann das wohl auch dahin ausdrücken, daß zum Gegenstand der logischen Betrachtung nicht die tatsächlich gegebenen psychologischen Tatbestände machen, sondern gedachte, mit denen jene zusammenfallen würden, wenn gewisse Voraussetzungen hinsichtlich des psychologischen Geschehens ganz streng erfüllt wären.

ist. Die Erfahrung lehrt freilich, daß wir uns verrechnen können, und daß dies unliebsame Ereignis nicht gar zu selten eintritt. Indessen sind wir doch in der Lage, uns dadurch, daß wir die Aufmerksamkeit besonders anspannen, daß wir dieselbe rechnerische Operation mehrmals ausführen oder von mehreren Personen ausführen lassen, uns von solchen Störungen unabhängig zu machen. So hat denn auch die Mathematik als solche keinen Anlaß von diesen Verhältnissen Notiz zu nehmen. Sie tut vielmehr gut, die Veraussetzung richtigen Rechnens zugrundezulegen, die tatsächlich vorkommenden Abweichungen davon aber gar nicht in den Kreis ihrer Betrachtung zu ziehen. Sofern diesen ein Interesse überhaupt zukommt, liegt es nach ganz anderer Seite hin, entweder der rein psychologischen oder auch der praktischen.

Finden wir nun daß bei den psychologischen Reflexionsurteilen (Urteilen der Vergleichung, der Analyse usw.) eine vollkommene Stabilität nicht gegeben ist, sondern die Bedingungen für die Entstehung dieser Urteile mehr oder weniger schwanken, so müssen wir betonen, daß sich hieraus Folgen, wie sie z. B. an eine psychologische Unstabilität der mathematischen Axiome sich knüpfen würden, nicht ergeben. Denn die große Bedeutung, die im Gebiete der Mathemathik und Logik der vollkommenen Stabilität zukommt, beruht ja darauf, daß zwischen den einzelnen Axiomen feste Zusammenhänge bestehn, daß zufolge dieser Zusammenhänge sich in fortschreitender Begriffsbildung umfangreiche Lehrgebäude entwickeln usw. All dies würde zusammenstürzen, wenn durch eine Unstabilität der zugrunde liegenden Reflexionsurteile die Fundamente des ganzen Gebäudes schwankende wären. Bei den eben erwähnten Urteilen psychologischer Selbstbeobachtung, den Urteilen der Vergleichung, Analyse usw. fehlt es aber an solchen festen Zusammenhängen. Ist daher eine systematische Entwicklung ähnlicher Wissensgesamtheiten wie der Mathematik ohnehin ausgeschlossen, so knüpft sich auch an die Konstanz der betr. Reflexionsurteile kein Interesse von ähnlicher Bedeutung.

Im ganzen kann man daher wohl nur sagen, daß wenn diejenigen vereinfachenden Voraussetzungen psychologischen Inhalts, von denen bei logischen Untersuchungen in der Regel ausgegangen wird, nicht oder nicht in vollem Maße zutreffen, dies zwar überall auch für die logischen Untersuchungen von einer gewissen Bedeutung ist, daß aber diese doch je nach der Art jener Abweichungen und nach der ganzen Natur des betr. Gebietes sehr verschieden sein kann. Logische und psychologische Untersuchung greifen eben trotz der grundsätzlichen Verschieden-

heit ihrer Aufgabe doch in mancherlei Weise ineinander, schon insofern eine psychologische Beobachtung, eine Feststellung psychologischer Tatsachen, das Material ergibt, auf das wir die logischen Fragen erstrecken können usw. Uebrigens sei hier noch erwähnt, daß wenn auch den hier besprochenen psychologischen Ausnahmsverhältnissen eine gewisse Bedeutung für logische Fragen und Untersuchungen sicherlich zukommt, ihr Hauptinteresse doch in anderer Richtung zu suchen ist. Es liegt in dem, was sie uns über die allgemeinen Verhältnisse des psychochphysischen Zusammenhanges lehren. Durchweg zeigen die hier besprochenen Tatsachen, daß die Bedingungen, von denen das Entstehen oder Nichtentstehen gewisser Urteile abhängt, in den Bestimmungen des Bewußtseins nicht erschöpfend gegeben sind. Wir sind vielmehr genötigt anzunehmen, daß physiologischen, durch ein Bewußtseinskorrelat nicht erkennbaren Verhältnissen dabei eine entscheidende Mitwirkung zukommt. Von solchen kann es z. B. abhängen ob zwei wenig verschiedene Empfindungen als ungleich erkannt werden oder gleich erscheinen usw. Auf diese Verhältnisse einzugehen liegt jedoch hier außerhalb unserer Aufgabe [1]).

Zusammenfassung.

Als logische Grenzfälle können Urteile bezeichnet werden die, wiewohl sie sich als Realurteile darstellen, doch weder etwas direkt Erkennbares bedeuten noch auch in den Zusammenhang des Erkennbaren in der gewöhnlichen Weise verflochten sind. Sie bringen formale Verhältnisse zum Ausdruck, die für ein geordnetes Wirklichkeitsdenken unerläßlich sind. Von solcher Art ist die Behauptung, daß Empfindungen, die durch sehr wenig (untermerklich) verschiedene Reize hervorgerufen werden, wiewohl wir sie nicht zu unterscheiden vermögen, doch tatsächlich nicht gleich seien. Von derselben Art ist auch die Annahme, daß die Vorstellung der Zeit nicht notwendig ein selbst zeitlich ausgedehnter Vorgang sein müsse, sondern ein auch für den einzelnen, nicht ausgedehnten Zeitpunkt mögliches psychisches Verhalten darstelle.

Die hier besprochenen logischen Ausnahmsfälle bestehen darin, daß gewisse Voraussetzungen, die wir in der Regel stillschweigend machen und auch in gewissem Umfange machen müssen, doch nicht in voller Strenge und Allgemeinheit zutreffen. Von diesen Voraussetzungen ist die eine die, daß wir unser psychisches Erleben zu beobachten und in

1) Vgl. darüber meine Allgemeine Sinnesphysiologie, S. 292.

geeigneten Begriffen erinnerungsmäßig festzuhalten vermögen. Tatsächlich besitzen wir dies Vermögen in sehr ungleichem Maße, und in der Sinnesphysiologie ergeben sich eigenartige Folgen daraus, daß es gegenüber manchen Besonderheiten der Empfindung so gut wie vollständig versagt, andern gegenüber jedenfalls nur in recht unvollkommener Weise entwickelt ist. Aus diesem Versagen der gewöhnlichen Selbstbeobachtung ergibt sich die Berechtigung, hinsichtlich der eignen psychischen Vorgänge indirekt Schlüsse aus physiologischen Tatsachen zu ziehen, ein Verfahren, das uns als ein regelmäßiges und in größerer Ausdehnung anzuwendendes nur für unsere Vorstellungen über fremde psychische Erscheinungen geläufig ist.

Von ähnlicher Bedeutung ist die Voraussetzung, daß diejenigen Urteile, die, wie die Sätze der Logik und Mathematik, in unmittelbarer und zwingender Weise einleuchten, psychologisch unter ganz unveränderlichen Bedingungen stehn. Während dies für die erwähnten Beispiele in der Tat zutrifft, gilt es nicht uneingeschränkt für die auf Selbstbeobachtung beruhenden Urteile der Vergleichung, der Analyse u. dgl. Betrachten wir eine Stabilität der Reflexionsurteile als Regel, so können die abweichenden Verhältnisse dieser letzteren Urteilsarten wiederum als ein logischer Ausnahmsfall bezeichnet werden.

Durch die Berücksichtigung der hier behandelten Verhältnisse erledigt sich eine Reihe von Fragen, die in der Psychologie, namentlich in der Psychologie der Sinnesempfindungen, zunächst auf eigenartige Schwierigkeiten führen [1]).

---

1) In meiner Allgemeinen Sinnesphysiologie ist an mehreren Stellen (namentlich S. 116 und 186) erwähnt worden, daß eine ganz befriedigende Klärung gewisser dort berührter Fragen nur im Rahmen allgemeiner logischer Untersuchungen möglich ist, die einer andern Gelegenheit vorbehalten bleiben müssen. Die dort in Aussicht genommenen Darlegungen sind in den vorliegenden Blättern gegeben.

ÜBER DIE BEDEUTUNG VON FR. TH. VISCHERS ÄSTHETIK FÜR DIE ÄSTHETISCHEN BESTREBUNGEN DER GEGENWART.

VON

HERMANN GLOCKNER (HEIDELBERG).

Beinahe achtzig Jahre sind verflossen, seitdem Fr. Th. Vischer in den »Jahrbüchern der Gegenwart« seinen »Plan zu einer neuen Gliederung der Aesthetik« vorlegte — und mehr als zwei Menschenalter gingen dahin, seitdem er den letzten Band des großen »Handbuches«, dessen »künftige Ausarbeitung« er damals ankündigte, abgeschlossen hat [1]. Heute erscheint dieses Werk, das den Ruhm seines Verfassers vor allem begründete, das mit Recht für Vischers bedeutendste wissenschaftliche Leistung gilt und ihm seinen Platz in der Philosophiegeschichte des 19. Jahrhunderts vorzüglich sichert, in zweiter Auflage [2]. Da fragt wohl mancher: Ist das auch notwendig? Eine ununterbrochene Weiterentwicklung des philosophischen Denkens trennt uns von Vischer, deren mannigfach verschlungener Verlauf zwar nicht ganz leicht zu durchschauen ist, deren Resultate aber gewiß auch auf die Aesthetik übergreifen und von dem Standpunkt des Vischerschen Hauptwerkes abführen mußten. Ja: Vischer selbst trennt uns von Vischer! Er hat selbst innerhalb dieser Weiterentwicklung seinen Platz. Er hat an seinem eigenen Werke Kritik geübt. Er wollte es von Grund aus umarbeiten. Hat da der alte Bau überhaupt noch ein Recht fortzubestehen? Verdient er mehr als das antiquarische Interesse des Historikers, der untersucht, was für zeitliche Lösungen die

1) »Plan zu einer neuen Gliederung der Aesthetik«, Jahrbücher der Gegenwart, Dezbr. 1843. Wieder abgedruckt im IV. Band der Neuausgabe der Krit. Gänge (Verlag Meyer & Jessen, München 1922), S. 159 bis 197. — »Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen. Zum Gebrauche für Vorlesungen.« Carl Mäcken Verlag, Reutlingen und Leipzig (später Stuttgart) 1846 bis 1857.

2) Herausgegeben von Robert Vischer, Verlag Meyer & Jessen, München 1922.

überzeitlichen Probleme irgendeinmal gefunden haben — verdient er die lebendige Anteilnahme des Systematikers, der den Mut hat, diesen ewigen Problemen in diesem Augenblick von neuem gegenüberzutreten?

Die überzeitliche Bedeutung eines historisch gewordenen Werkes der Philosophie ist es, die damit in Frage steht. Sie soll vom Standpunkt eines »Werdenden« aus ermessen werden. Wer eine Aesthetik bereits systematisch aufgebaut hat, der wird leicht anzugeben vermögen, in welcher Hinsicht ihm irgendeine frühere Darstellung ewig wahr und in welcher Hinsicht sie ihm veraltet und überholt erscheint. Er bringt Maßstäbe mit, die von einem »fertigen« Werk abgenommen sind, das alle Zeitlichkeit in sich überwunden haben möchte — und die nun an die geistigen Gebilde vergangener Tage als an etwas gleichfalls »Fertiges« angelegt werden, um ihren Gehalt an überzeitlicher Wahrheit festzustellen. Den folgenden Betrachtungen steht dergleichen noch nicht zur Verfügung. Sie können infolgedessen auch das historische Werk nicht als ein »Fertiges« und seine überzeitliche Bedeutung im Sinne der absoluten Wahrheit beurteilen wollen. Sie sehen es vielmehr von vornherein an als hineinverflochten in den Ablauf einer Entwicklung, die noch nicht zu Ende ist. Sie setzen voraus: eine wissenschaftliche Aesthetik, die eine wahrhaft philosophische Disziplin zugleich wäre, und an der auch nur die Erkenntnis des augenblicklichen Heute (um wieviel weniger die Erkenntnis eines vielleicht an überraschenden Entdeckungen reichen Morgen!) nicht zu rütteln vermöchte, gibt es noch nicht; wir beobachten lediglich fortdauernde Bestrebungen, eine solche Wissenschaft aufzubauen und in die Geschichte dieser Bestrebungen gliedern sich sowohl Vischers Hauptwerk ein, wie seine spätere Kritik desselben und die Bemühungen seiner letzten Lebensjahre — wie die Bemühungen seiner Nachfolger, seiner Gegner und seiner Freunde, deren lange Reihe wiederum in unseren eigenen Bestrebungen ihre Fortsetzung findet.

Die Vorstellung einer solchen »Reihe« legt »Bescheidenheit gegen den Vordermann« nahe. Aber Bescheidenheit und Dank sind noch nicht Erkenntnis jener überzeitlichen Bedeutung einstiger Leistungen für eine ewige Gegenwart, wie sie hier gefordert wird. Ewige Gegenwart — denn es handelt sich um geistige Gebilde, die insofern sie einmal ein Werdendes darstellten, über ihre Zeit hinaus wertvoll bleiben für den ewig nur in der Form des Werdens wahrhaft »gegenwärtigen« Geist.

Welches aber sind die Maßstäbe, um derartige überzeitliche Bedeutsamkeiten zu ermessen? —

Sie sind nirgends fertig vorhanden; aber sie sind gleichfalls gerade deshalb ewig »gegenwärtig«, d. h. sie werden in einem fort lebendig hervorgebracht im Augenblick der schöpferischen Produktion, die allemal unter dem Einfluß irgendwelcher historischer Gebilde steht. In diesem Augenblick, der sich für die mannigfachsten Denker zu den verschiedensten Zeiten immer wieder erneuern mag, gehen von dem großen Werk der Vergangenheit Forderungen aus, die vielleicht noch niemals laut geworden sind, die aber alsobald erfüllt werden müssen, sowie der Geist sie vernimmt. Die unausschöpfliche Unendlichkeit aller dieser Forderungen ist eine Idee. In dieser Idee erfüllt sich die überzeitliche Bedeutung einer philosophischen Leistung und ihre ewige Wirksamkeit nicht als eines ein für allemale feststehenden Gebäudes von teils richtigen, teils irrigen Lehrmeinungen für solche, die selber ein solches Gebäude aufgebaut haben und »darin wohnen«, die »fertig sind« und denen nun nicht leicht etwas »recht zu machen« sein wird, sondern als eines Gebildes voll geistiger Lebendigkeit und Werde-Fülle für alle Werdenden, die bekanntlich »immer dankbar« sind.

Als ein solches Gebilde also wollen wir im folgenden Fr. Vischers systematisch-ästhetische Leistung betrachten und dabei mit dem Maßstab ihrer eigenen Wirksamkeit messen, die auch heute noch jeder verspüren wird, der es versucht, das Gebäude einer philosophischen Aesthetik zu errichten. Wir werden dabei die geistige Substanz des Werkes, wie seine Darstellungsform, seine Gelehrsamkeit wie seine praktische Brauchbarkeit, seine Geschichte wie seine Stellung in der Geschichte zu besprechen haben.

I.

Friedrich Vischer nannte seine Aesthetik ein »Handbuch zum Gebrauche für Vorlesungen«. Er hatte es auf sich genommen, die philosophischen Forschungsergebnisse einer glänzenden Zeit — die ihrerseits eine Kultur in sich verarbeitete, die bis hinunter zu den Anfängen aller Kultur überhaupt reichte — soweit sie sich auf das Schöne und auf die Kunst bezogen, zusammenzuarbeiten und zu sichten, in ihren Lücken auszufüllen und aus einem einheitlichen Prinzip heraus enzyklopädisch darzustellen. Dieses Prinzip selber war nicht neu. Neu war lediglich die umfassende Durcharbeitung und Ordnung des gesamten Materials unter Zugrundelegung dieses Prinzips. Dem entsprach die Ankündigung, die lediglich eine »neue Gliederung der Aesthetik« in Aussicht stellte, die philosophische Idee derselben aber ausdrücklich voraussetzte, dem entsprach der Inhalt

der einleitenden Paragraphen, dem entsprach schließlich auch die Einschätzung des Werkes durch die Zeitgenossen.

Die weitschichtige Anlage des Ganzen und die umsichtige Beherrschung des Details wurde bestaunt; dem aufgewendeten Fleiß und der Gelehrsamkeit des Verfassers wurde Bewunderung gezollt. Ueber die philosophiegeschichtliche Stellung des Werkes aber war man sich von vornherein ganz klar: man hatte offenbar ein Werk der Nachblüte des deutschen Idealismus vor sich. Ein überragender Denker hatte — damals vor zwei Menschenaltern bereits — der Welt ein neues Problemgebiet abgewonnen und Denkformen geschaffen, denen ein großer Mensch und Dichter gleichzeitig neue Kunst- und Lebensformen zur Seite stellte. An der Ineinssetzung des theoretischen Cogito mit dem weltlebendigen Ich bin, der überzeitlichen Regel mit der entwicklungsfrohen Wirklichkeit, der abstrakten Wissenschaftslehre mit dem strotzenden Reichtum der Gott-Natur hatte ein jüngeres Geschlecht mit hingebendem Eifer gearbeitet und mit einzigartiger genialer Produktivität System auf System geschaffen. Das Menschenideal des Neuhumanismus war gelebt und ausgestaltet worden, bis die Weltidee des Hegelianismus schließlich alles durchdrang und erfüllte. Der Kreis des kontemplativ und aktiv überhaupt Erreichbaren schien in ihr zu entspringen und sich zu vollenden: Gott und die Welt, Rationales und Irrationales waren in ihr »aufgehoben«. Mit der fraglosen Sicherheit des Meisters hatte der Philosoph in seinen Heidelberger und Berliner Vorlesungen Feld um Feld durchschritten; die Schüler sammelten sich zu seinen Füßen; jegliches Problem schien gelöst und die Welt durchsichtig geworden und nur die praktischen Forderungen und aktiv zu erfüllenden Ideale blieben noch bestehen. Während sie immer mehr in den Vordergrund traten, wurde der Gedanke seiner selbst offenbar müde. Seine ursprünglich zentral auf die eigene Problematik gerichtete Kraft ermattete. Die mächtige Bewegung, die mit Kant gleichsam auf hoher See wirbelsturmartig begonnen hatte, verebbte langsam nach den Gestaden hin. Mit mehr Gemütlichkeit und Ruhe, auch mit mehr geduldiger Gelehrsamkeit und überhaupt mit mehr Zeit, als sie sich etwa der junge Fichte oder Schelling je genommen hatte, wendeten sich die jüngsten Philosophen den massigen Gesamtgebieten der Kultur zu, deren Tiefe sie historisch auszuschöpfen, deren Breite sie systematisch zu beherrschen suchten. Zu ihnen gehörte offenbar Friedrich Vischer. Zu ihnen wurde er wenigstens gezählt.

Was man an seinem Werke in erster Linie hatte, war ein Kompendium all der Ideen und Theorien, die bisher überhaupt auf

ästhetischem Gebiete zutage gefördert waren. Der gesamte Problembestand war einbezogen und übersichtlich ausgebreitet. Was der Grieche traumklar erfüllt und gelebt hatte: das Rätsel der Gestalt, das ihm früh als ein Rätsel erschien und das er in kunstvollem Frag- und Antwortspiel in die lichte Form einer göttlichen Theoria emporzudenken versuchte — woran die Schulmeister des 17. und 18. Jahrhunderts viel Mühe und Fleiß verwendeten um es auf eine vernünftige Formel zu bringen: die Größe und die reinigende Wirkung der Kunst, trotz des Lugs und Trugs ihrer Erscheinung — was Denker wie Kant und Künstler wie Schiller gemeinsam in den Kreis ihrer Betrachtungen zogen: die harmonische Erfülltheit und Ruhe alles Schönen in sich selbst und die hochgemute Aufgeregtheit des Erhabenen und beider »Regel« — was die Klassik formenstreng gebaut und was die Romantik in der Gefühle Ueberschwang wieder gelockert und aufgelöst hatte, was die geniale Kraft Schellings und Solgers zuerst in kühnem Anlaut systematisch bändigen wollte: das Naturhaft-Organische, das wie der Genius die göttliche Satzung erfüllt ohne von der menschlichen noch zu wissen — und was Hegel dann schließlich doch begrifflich zu fassen verstand: der absolute Geist selber, insoferne er sich in das Gewand begrenzter Erscheinung sinnlich faßbar hüllt und so offenbar macht — das alles war hier dermaßen übersichtlich geordnet, daß Frage um Frage am schicklichen Ort gestellt, kritisch beleuchtet und beantwortet wurde, daß Problemgebiet um Problemgebiet in das Gedankenfeld des Lesers eintrat, wie es die logische Entwicklung des metaphysischen Prinzips notwendig machte, und wie es der Gang der Weltgeschichte selber zu lehren schien, wobei insbesondere die künstlerische Entwicklung der Volksgeister hinwiederum den Vortrag des Philosophen gleichwie ein von Anfang an aufgeblättertes, in seinen Abbildungen vom Primitiven zum Komplizierteren fortschreitendes Bilderbuch begleiten mußte.

Eine gewaltige Aufgabe war gelöst: die Enzyklopädisierung der Aesthetik im Sinne der letzten großen Weltanschauung, zu der es der Menschengeist gebracht hatte. Diese Weltanschauung gründete sich auf eine an konsequenter Durchführung alles Bisherige bei weitem übertreffende Lehre von der weltbauenden Göttlichkeit des Gedankens, von der allesdurchgreifenden und in sich zur Entwicklung bringenden absoluten Vernunft. Ihr Standpunkt konnte gegenüber einer naiven ins Transzendente schweifenden Gläubigkeit als »immanenter Panlogismus« bezeichnet werden. Sie gab dem alten Gegensatz »konkret und abstrakt« unter

ausdrücklicher Zurückweisung aller sogenannten »Reflexionsphilosophie« einen neuen Sinn: sie dachte substanziell, der Gedanke war ihr das eigentlich Konkrete, die greifbare Dinglichkeit in die Wirklichkeit hinausgetretene Vernünftigkeit.

Auch ins Gebiet des Schönen und der Kunst hatte Hegel seine Philosophie »mit Flüssigkeit hineingeführt« — ja mit besonderer Flüssigkeit sogar, so daß Fr. Vischer bewundernd schreiben konnte: »Seine Vorlesungen über Aesthetik sind gleich vortrefflich in Vollständigkeit des Materials wie in inniger Durchdringung desselben; die Idee des Schönen breitet sich hier in organischem Wuchse zu dem reichen Baume der wirklichen Kunstwelt aus, der selbst in seine einzelnen Aeste mit jener Liebe verfolgt wird, mit welcher große Philosophen das Schöne immer zu einem Lieblingsgegenstande ihrer Forschungen gemacht haben«[1]. Allein es hatte sich eben doch immerhin um ein »Hineinführen« des philosophischen Grundgedankens in ein Gebiet gehandelt, das zwar aus dem rein-ontischen Ursprung der Welt heraus aufgebaut wurde, diesen selbst aber als ein exklusiv-logisches Absolutum voraussetzte. Jetzt ging einmal ein Denker von der ganzen gegenständlichen Fülle dieses Gebietes selber aus, deren ursprüngliches »Erlebnis an sich« keine Philosophen, sondern sinnenfrohe, an die Erscheinung hingegebene Menschen voraussetzt. Er wollte als Denker gleichsam die Probe auf das Exempel machen. Es lag ihm nichts daran, z. B. das für den Hegelianismus vorzüglich bedeutsame »Gesetz der Dreigliedrigkeit«, dessen logische Ableitung er respektierte, in die »schöne Welt«, in der er sich erlebnismäßig vor allem zurechtfand und auf deren Erforschung er sich nun als Philosoph warf, hineinzutragen. Es mußte sich vielmehr sozusagen »von selber so machen«. »Wenn man mir beweisen könnte — schreibt Vischer gleich am Anfang seines Planes zu einer neuen Gliederung der Aesthetik —, daß ich von der metaphysischen Kategorie ausging und den Stoff in sie hineinzwängte, wäre der Vorwurf so gerecht wie überall, wo eine falsche Abstraktion einen realen Gegenstand in ein fertiges Fachwerk preßt. Ich habe aber diese Einteilung nirgends gesucht.«

So kam es, daß man an Vischers Werk nicht nur das umfassendste Kompendium aller bisherigen Aesthetik überhaupt hatte, sondern daß diese ästhetische Enzyklopädie zugleich als eine ebenso umfassend angestellte Probe für die Richtigkeit und Wahrheit des Hegelschen Systemes betrachtet werden

1) Kritische Gänge. Vierter Band, S. 159. — Ich zitiere durchweg nach den neuen Ausgaben.

konnte. Es mußte die Zeitgenossen interessieren, inwieweit das Grundgerüste des Hegelianismus vor der selbständigen Arbeit eines sein Gesamtgebiet so großartig beherrschenden Aesthetikers wie Vischer bestehen konnte. Und da sahen sie: Hegel hatte nicht bloß seine Philosophie in die Welt des Schönen mit jener außerordentlichen »Flüssigkeit« hineingeführt, die Vischer rühmte, sondern diese Welt des Schönen trug offenbar in ihrer Objektivität als »geistige Wirklichkeit« von vornherein alle jene konstitutiven Momente in sich, die der Philosoph in dialektisch-fortschreitender Entwicklung aufzugreifen und in die absolute Wirklichkeit der Erkenntnis überzuführen hatte. Die Aesthetik bewies hier in der Tat, daß sie »eine der richtigsten Proben der Metaphysik« (§ 8) sei. Der systematische Grundgedanke Hegels schien nicht nur durchaus bewahrt werden zu können, sondern er wurde gleichsam aus dem Geiste des Schönen heraus zum zweiten Male geboren. Die Dreigliederung schien sich wirklich »von selbst so gemacht« zu haben, ja sie konnte sogar ohne bemerkenswerten Zwang noch viel strenger durchgeführt werden als bei Hegel. Insbesondere der grundlegende erste Band gab sich ganz und gar als das Werk eines selbständigen Denkers und eines überzeugten Hegelianers.

Und doch auch wieder nicht so ganz! Man spürte es auf jeder Seite: der Mann, der das geschrieben hatte, war noch etwas mehr als bloß ein gelehrter Enzyklopädist seiner Wissenschaft und ein scharfsinniger Selbstdenker aus der Schule des letzten großen Philosophen. Ein künstlerischer Mensch war da zugleich am Werk: Einer, der wirklich sehen konnte, der es vor einem Gebilde der Plastik »in den Händen bekam«, ehe er noch einen Gedanken gefaßt hatte, und den Last und Leichte eines Bauwerks körperlich reckte und zu Boden zog. Ein dichterischer Mensch war da am Werk, dessen bewegliche und kräftige Phantasie sich vorzüglich an der unvergleichlichen Gestaltenfülle Shakespeares genährt hatte, der aber gegebenenfalls auch selber etwas machen konnte, dem das poetische Handwerkszeug frei zur Verfügung stand, und der so dem Dichter gegenübertreten durfte als ein wahrhaft Verstehender wie der Welt als ein Bildender. Ein Praktiker war da am Werk: ein tatbereiter, ein aktionsbedürftiger Mensch, den es immer wieder aus der Studierstube hinaus ins Freie, auf die Wanderschaft, zu politischer Wirksamkeit, nach Italien zog, der gelegentlich einmal ausrufen konnte: »Nicht Studien will ich; Anschauung, Produktion will ich!«

Längst wußte man es, daß die Aesthetik eine solche praktisch-künstlerische Begabung zugleich irgendwie voraussetzte. Aber diese »Voraussetzung aller Aesthetik« war bisher immer nur derart erfüllt worden, daß

das systematisch-wissenschaftliche Denken des betreffenden Forscher-Künstlers bereits in der Wurzel Schaden nahm, daß der Dichter den Denker in sich vernichtete — oder umgekehrt. Selten wird der Mensch gefunden, der wirklich die »Sprache des Künstlers« und die »Sprache des Gelehrten« mit gleicher Vollkommenheit zu sprechen versteht — seltener noch gelingt es ein derartig zwiefach-geteiltes Weltverhalten in den Dienst eines einheitlichen Werkes zu stellen! Dies war das Dritte, was man an Vischers Aesthetik hatte: das Werk eines Philosophen und eines Künstlermenschen, das Werk eines Mannes, der die Doppelbegabung mitbrachte, die seine Aufgabe erheischte. Keine Frage, daß er — wie er als Künstler in dem Gedicht »An das Bild Peter Vischers am Sebaldusgrab in Nürnberg« selbst mit wehmütigem Lächeln zugibt — ein »Geteilter«: ein Hegelschüler und ein schönheitsbewanderter Dichter war.

War es ihm aber auch gelungen, im literarischen Produkt seiner Aesthetik den Doppelmenschen »aufzuheben« als in einem einheitlich-gewachsenen Ganzen? Oder war dieses Werk selber ein »Geteiltes« geworden?

2.

Seine äußere Form spricht bekanntlich für das Letztere. Vischer hatte das systematische Grundgerüste des Handbuches aus festgefügten Paragraphen geschmiedet, deren knappen sachlichen Wortlaut er in Anmerkungen weiterhin frei paraphrasierte. In diesen Anmerkungen spüren wir vor allem den Künstler, hören wir den Dichter, lernen wir von dem Praktiker. Der Paragraphenteil ist »Schreibe«, die Anmerkungen geben lebendige »Rede«. Die Geschichte der Aesthetik wird hier umfassend herangezogen, Beispiele werden gegeben, Streitfragen werden aufgeworfen und zu schlichten versucht. Oft erweitert sich die Anmerkung zur selbständigen Abhandlungsskizze, wie sie der Vortragende wohl einmal in glücklicher Stunde konzipiert, wenn ihn die mitarbeitende Aufmerksamkeit verständnisvoller Zuhörer weiter und weiter führt. Oft auch kommen die praktischen Tendenzen Vischers zum Durchbruch. Er kritisiert, er fordert. Ein Ton wird angeschlagen, der dem ursprünglichen Hegelianismus, der die Welt nicht umgestalten, sondern verstehen wollte, fremd geblieben war. So spricht, wer ein »Programm« vertritt; so sprachen die Politiker unter den Hegelschülern. Jegliches derartige »Programm« aber — ob es nun im engeren Sinne politisch war, oder nicht —

mußte vom eigentlichen Geiste des Vollendungs-Aristokraten Hegel abführen. So brachte Vischer seine Auffassung vom »modernen Ideal« in Gegensatz zu dem verehrten Meister, der mit der Romantik abschloß.

Es gibt Vischers Meinung nach überhaupt noch keine »neue Kunst«. Das »moderne Ideal oder das Ideal der gebildeten, d. h. der wahrhaft freien und zugleich mit der Objektivität versöhnten Subjektivität« ist noch durchaus im Werden, muß sich seine Formen erst schaffen. Welcher Art werden diese Formen sein? Hier tritt das »Programm« unseres Aesthetikers zutage. Er setzt sich ein für das Historienbild großen Stils, für die politische Tragödie, für eine aus dem Volksgeist herauswachsende wahrhaft nationale Kunst. Hier vor allem ist der Punkt, wo wir ihn von der Aufgabe des reinen Gedankens, der Hegel in sich selber problematisch war und — philosophisch aufgelöst — lediglich in das Gebiet des Schönen und der Kunst »hineingeführt« werden mußte, nachdrücklich abbiegen sehen. Der Künstler in Vischer will nicht glauben, daß der Geist seine bildnerischen Entfaltungsmöglichkeiten ein für allemal durchlaufen hat, daß ihm auf diesem Gebiet keine neuen Aufgaben mehr bevorstehen. Von hier aus greift denn auch die sonst auf die Anmerkungen beschränkte Lust »kritische Gänge« zu tun und auszufechten, auf das systematische Grundgerüste selber über: Vischer begibt sich mit seinem Werk in die Nöte der Zeit hinein, um im lebendigen Gedankenkampf, der selber »Tat« ist, am Weltenwerk mitzuarbeiten. Die Lehre vom Ideal enthält die ursprüngliche Bruchstelle, von der aus nach vorwärts und nach rückwärts ein breiter Riß durch die ganze Aesthetik sich hinzieht.

Dieser Riß ist bedeutsamer als der Gegensatz, in dem Paragraphentext und Anmerkung jeweils zueinander stehen. Er trennt den »Hegelianer« und den »ganzen Menschen« Vischer in einer viel ausdrücklicheren Weise, aber er hebt ebendamit auch die mehr literarisch-formale Verschiedenheit der äußeren Darstellungsweise wieder auf und gibt dem Werke eine für den tiefer eindringenden Blick ganz und gar unverkennbare *innere Einheit*.

Aber diese Einheit ist nicht unproblematisch. Sie beruht auf der Einheit der Vischerschen *Persönlichkeit*. Mit seiner Persönlichkeit jedoch steht ein Philosoph allemal mitten im lebendigen Wechselkampf der geistigen Kräfte und Mächte: sie entwickelt und festigt sich, indem sie beständige Fühlung hält mit dem unaufhaltsam vorwärtsrückenden Uhrzeiger der Zeit, der sie zwar schöpferisch einen neuen Inhalt gibt, von deren Inhalten sie aber auch selber in jedem Augenblick mehr oder weniger gebunden und bestimmt wird. Denn dies ist die Eigenart aller Persönlich-

keit: ein Selbständiges zu sein, indem sie sich aus einem Allgemeinen heraushebt, das ihr doch kein Fremdes sein darf, das sie trägt und nährt, aus dem sie herausgewachsen ist wie die Blume aus dem Erdreich, über dessen dunkle Masse sich ihre Blütenkrone nun reinlich und stolz erhebt als etwas Eigenes, das von einer Sonne geweckt worden ist, zu der es hinaufstrebt und emporschaut — und zu dem sie doch als bodenständige Pflanze nach kurzer Zeit wieder zurückkehren muß um die Kräfte, denen sie selber ihr Keimen verdankte, mit den Gaben des Lichtes zu mehren, die sie sich als entfalteter Keim errungen hat. Diese Eigen-Art aller Persönlichkeit läßt sich an jedem bedeutsamen Individuum aufzeigen, insoferne es mit einem erheblichen Teil seiner selbst den Inhalten der Zeit verloren bleibt, die es zugleich selbständig mehrt und bereichert. So auch Friedrich Vischer. Wird da nicht sein Werk an eben dieser Eigenart teilhaben müssen, insoferne seine einheitliche Grundfeste in einer Tiefenschicht verankert ist, aus der eben die Persönlichkeit seines Schöpfers selber herauswächst?

Und so ist es natürlich auch. Vischers Werk, das bei oberflächlicher Betrachtung als ein »Geteiltes« erscheinen mag, zeigt sich bei näherem Zusehen als ein »Einheitliches«, aber diese seine Einheit ist in der Einheit der Persönlichkeit begründet und hat an der Problematik aller Persönlichkeit selber teil. Ein lebendiger Mensch hat diese Aesthetik geschrieben, das merkt man allerorten, das hält das getrennte Zweierlei überall zusammen — das ist es aber auch, was dem Organismus des Ganzen die innere Ruhe nimmt und was die Ordnung dieser Gedanken überall über sich selber hinausführt. Betrachten wir noch einmal jene ursprüngliche Bruchstelle: die Lehre vom Ideal, von der aus auch wiederum die innere Einheit des Werkes sich, wie ich glaube, am besten erkennen läßt! Sie zeigt uns: indem Vischer dem tatfrohen und gegenwartsgeweihten Zug seiner eingreifslustigen Persönlichkeit folgte und sein Werk seiner Zeit zu gewinnen trachtete, hat er es zugleich auch eben jener Zeit überantwortet. Vischers Persönlichkeit ist die Persönlichkeit eines Kämpfers — seine Mannesjahre aber fallen in eine Epoche des geistigen Uebergangs.

Wie weiter? — so fragten die Zeitgenossen, nachdem Hegels weltumfassendes System sich vor ihnen entfaltet hatte und in sich abgeschlossen war. Sollte der »Geist« — von dem Philosophen abermals in eine Schranke gebannt — sich nicht abermals die Schranke zur Staffel machen und auf irgendwelche Weise einen abermaligen Gegensatz gewinnen zu dem

Meister des »sachlichen« Philosophierens, der sein Menschsein ganz und gar in die Objektivität einer zu sich selber gekommenen Gotteswelt versenkt und mit dem Pathos der dem Wahren, d. i. dem Ganzen immanenten Vernünftigkeit sein Lehrgebäude errichtet hatte? Diesen Gegensatz lebte Friedrich Vischer — erst über der langwierigen Arbeit an der Aesthetik aber wurde er sich dieses seines »Andersseins« Hegel gegenüber mehr und mehr bewußt! Er hatte als überzeugter Dialektiker begonnen. Er glaubte mit der »Umstellung gewisser Teile des Hegelschen Systems«, mit der wohlbegründeten Ablehnung einzelner Gedankenzüge und mit der notwendigen Ergänzung einiger »Lücken« auszukommen. In dem »Plan zu einer neuen Gliederung der Aesthetik« finden wir ihn noch ganz und gar in dieser Meinung befangen: hier trägt er programmatisch vor, was er dann in der Aesthetik auszuarbeiten unternommen hat. Indem er aber seine ganze Persönlichkeit an dieses Werk drangab und, wie ich zu zeigen versuchte, zur treibenden einheitbindenden Kraft dieses Werkes machte, mußte er ebendieser seiner Persönlichkeit nach und nach selber inne werden — und da zeigte es sich immer deutlicher, daß gerade in den anfangs so geringfügig erscheinenden Abweichungen von Hegel sein eigenes Vischer-Individuum lebte und webte. Gleich Hegel hatte dieses Vischer-Individuum die Romantik hinter sich. Aber welch ein Unterschied! Hegel war durch die Frühromantik hindurchgegangen und hatte sich selber gefunden, indem er sich zu dem »Ideal des Jünglingsalters«, zu dem romantischen Griechentraum Hölderlins, zu Winckelmanns und Schillers Platonismus und — als sich dieses Ideal »zur Reflexionsform, in ein System zugleich« verwandeln wollte — zu Jacobi, Schelling und Schleiermacher in Gegensatz setzte. Vischer dagegen war (worauf meines Erachtens noch niemals mit dem gehörigen Nachdruck hingewiesen worden ist) aus der Spätromantik herausgewachsen, wie sie besonders von den schwäbischen Dichtern vertreten wurde.

Von ihr ist seine Jugendpoesie beeinflußt, aber auch für seine ästhetischen Anschauungen ist es nicht gleichgültig, daß z. B. der Sänger seiner nächsten Heimat: Uhland einer seiner Lieblinge war. Gleich diesem hält er gern die romantischen Stimmungen fest, strebt aber zugleich eine körnige »ideal-realistische« Gestaltung an. Mörike und Gottfried Keller, aber auch der problematische Dithmarsche Hebbel (den ja auch gerade Uhland künstlerisch-richtunggebend beeinflußt hat) sind bekanntlich den gleichen Weg gegangen. Mit den Idealen dieser Generation, die Hegel nicht mehr erlebt hat, zu denen aber die Ideale der Spätroman-

tik, die Hegel ignorierte, hinüberführten, fühlte sich Vischer einig. Als Künstlerpersönlichkeit trug er sie lebendig in der Brust und konnte er sich später (wenigstens seinem Wollen nach) Uhland, Mörike und Keller an die Seite stellen — als Denkerpersönlichkeit aber mußte er gleichzeitig nach den erlösenden Begriffen ringen, mit denen sich diese Ideale begründen und verständlich machen ließen.

So kann man sagen: die Aesthetik ist ein riesiges Organon, das sich die dunklen Kräfte seines künstlerischen, aber auch — für Vischer damit untrennbar verbunden — seines allgemein-kulturellen: seines theoretischen und seines religiösen, seines persönlich-individuellsten und seines überpersönlich-geistigsten Sich-vorwärts-Kämpfens bauten, um »zu sich selber zu kommen«. Mit diesem Ausdruck sind wir wieder bei Hegel angelangt. Und in der Tat, wir haben ja auch nicht das Geringste von dem bisher Behaupteten zurückzunehmen: Vischers systematisches »Denkgeschäft« gehört dem selben Geiste an, wie das Hegels; denn es verfolgt dasselbe Ziel einer welthaften »an und für sich« explizierten Selbsterkenntnis. Vischer konnte in seiner Aesthetik ein Schüler Hegels bleiben, aber — und dies ist das vierte, was dieses Werk bereits für die Zeitgenossen so bedeutsam machen mußte — um eine wirklich produktive Leistung innerhalb des Hegelianismus handelt es sich hier: Vischer verfügt über eine selbständige geistige Persönlichkeit, die von Hegel ausgehend mit den Denkmitteln Hegels über Hegel hinausstrebt.

3.

Als Vischers Aesthetik zu erscheinen anfing, bereitete sich schon überall die Abwendung von der »Absoluten Philosophie« vor. Hegel war zuletzt bei den kompliziertesten Vordergrundsgebilden seines Gegenstandes, der Welt, angelangt. Rechtsphilosophie und Staatsphilosophie zeigten ihn schließlich an dem Punkte, wo die »Idee« hart mit jener »Wirklichkeit« zusammenstieß, die für den jungen Menschen des 19. Jahrhunderts etwas durchaus Umstrittenes war und für Hegel doch nichts Umstrittenes sein durfte. Die Heftigkeit dieses Zusammenstoßes wurde dadurch verschärft, daß den Philosophen bei der auf den zuletzt von ihm behandelten Gebieten naheliegenden Zuspitzung zur praktischen Erörterung brennender Gegenwartsfragen seine konservative Gesinnung zu seiner Geschichtsphilosophie in einen scheinbar auf der Hand liegenden Widerspruch

brachte. Der Geist Fichtes rächte sich offenbar für manche ihm angetane Unbill. Mit der alten Energie zwar und mit der durchgreifenden Sicherheit des genialen Systematikers füllte Hegel auch noch die Peripherie seiner Ideenwelt mit dem Zentralgehalt seiner Weltanschauung, so daß Hörer und Leser geradezu eine »neue Mitte« zu erkennen glaubten. Allein gerade an die verführerische Erscheinung dieser »neuen Mitte« knüpften sich erhebliche Mißverständnisse, insoferne der Geist der Logik und vor allem der kaum noch gelesenen, schwerlich mehr verstandenen Phänomenologie darüber verloren ging.

Es ist hier nicht der Ort, Ausführlicheres über die Wandlungen zu sagen, die sich schon bei Lebzeiten Hegels in dessen eigenem Denken und noch weiterhin innerhalb der von ihm hervorgerufenen »Bewegung« vollzogen. Es genügt festzustellen, daß gerade die Selbständigsten und Vorstoßendsten unter den jungen Denkern — der Gegenwart und der Zukunft zugewandt — von den Ergebnissen der Geschichtsphilosophie und Religionsphilosophie, der Rechtsphilosophie und Staatsphilosophie ausgingen, sie mit reichem und immer reicherem empirischen Material erfüllten, die dialektische Methode aber bald als eine lästige Fessel empfanden und (immer an die kompliziertesten Vordergrundsgebilde des Kulturlebens anknüpfend!) zu zertrümmern suchten. Heraus aus der Ideologie! Handeln! Praktisch sein! Wirklich Brauchbares zutage fördern! — hieß die Losung. Dazu kam der Kampf gegen ein gewisses, für einige unter den jungen Fortschrittsmännern unangenehm hervortretendes scholastisch-theologisches Moment bei Hegel. »Ich habe Hegel nur noch wie einen wackligen Zahn im Munde, auf den ich nicht mehr das Herz hätte zu beißen«, schrieb Strauß bereits im Jahre 1846 an Vischer. Dieser aber konnte (gleich wenigen anderen, langsamer bauenden Geistern) mit dem Philosophen so rasch nicht fertig werden. Nie hatte er seine »heimliche Theologie« mißverstanden, dazu kannte er ihn zu gut, dazu wußte er zu genau: für Hegel »war schon früh die Idee eines von der Welt unterschiedenen Gottes das Erzeugnis des reflektierenden Verstandes«, der »das Endliche und das Unendliche auseinanderreißt« und »so die Gottheit als ein Jenseitiges dem Endlichen gegenüberstellt« (Dilthey).

Vischer vermochte es nicht, sein Denken so rasch nach dem Winde zu drehen, von dem seine Persönlichkeit getrieben wurde. Treuer als mancher andere unter den Bahnbrechern der »neuen Zeit« hält er an den Prinzipien des Hegelianismus fest — und zu den Grundfesten der Hegelschen Weltanschauung hat er sich eigentlich immer bekannt. Er brachte es fertig (was nur ganz wenige außer ihm noch fertig brachten)

den Buchstaben Hegels im großen und ganzen zu bewahren, als seine volle menschliche Existenz sich schon längst über den Schulhegelianismus hinaus ganz neuen Zielen zu entwickelte — und so kam es, daß er (gleich jenen wenigen) auch jenes Größere fertig bringen konnte: den Geist Hegels aus seiner Vischer-Persönlichkeit heraus wenigstens weltanschaulich wieder sichtbar zu machen zu einer Zeit, wo dieser Philosoph im allgemeinen verspottet und vergessen war.

Beide aber: der junge und der alte Vischer lassen sich beinah allerorten nebeneinander in der Aesthetik aufzeigen. Der hegelgläubige Dogmatiker kann dieses Werk deshalb lesen ohne gerade allzu empfindliche prinzipielle Abweichungen von seiner Denkmethode mit in den Kauf nehmen zu müssen; denn die künstlerische Persönlichkeit des Verfassers wird ihm nur als ein erfreuliches, von der Sache selber gefordertes Plus erscheinen. Der Historiker aber, der von der abgeschlossenen Weltanschauung Friedrich Vischers ausgeht als von etwas Selbständigem, Eigenem, wird andererseits mit demselben guten Rechte behaupten dürfen: die »Hegelsche Schulform« sei gar nicht das eigentlich Wesentliche, sie verhelfe Vischer lediglich in erfreulicher Weise zum Ausdruck, ohne ihn etwa einschränken oder gar in falsche Bahnen drängen zu können [1]). Ich widerspreche keinem von beiden, aber ich betone: weder der Hegelianer noch der Vischerianer sieht dabei letzten Endes das, worauf gerade hier die Aufmerksamkeit gelenkt werden möchte: die problematische Einheit des Werkes, die sich entwickelnde Persönlichkeit in und hinter demselben, von der diese Einheit hergestellt und überall getragen wird.

Die Erkenntnis dieser Persönlichkeit allein aber, die als solche der »neuen Zeit« angehörte, gibt uns den Schlüssel zum richtigen Verständnis der »Umstellungen, Abweichungen und Ergänzungen« an die Hand, mit denen Vischer sein allmähliches Sichentfernen von der Hegelschen Schulphilosophie einleitete, um später gerade auf der Basis dieser selbständig erarbeiteten Partien sich den Geist Hegels weltanschaulich lebendig zu erhalten.

Die sichtbare weite Welt mit der Fülle ihrer Schönheit und das tägliche

---

1) Vischer selbst hat sich später, als er sich selber geschichtlich geworden war, auf diesen Standpunkt gestellt: »Zur Zeit, als der erste Band meiner Aesthetik erschienen war — schreibt er 1874 im Anschluß an die oben zitierte Briefstelle seines Freundes Strauß — war Hegel bei mir noch ein nur etwas erschütterter Stockzahn, erschüttert jedoch allerdings, wie jeder finden wird, der nicht nur auf die Knochen, sondern auch auf das Fleisch des Buches sieht. Doch niemals so habe ich mich von Hegel befreit, daß ich ihn nun einfach für abgetan hielte.« Kritische Gänge. Sechster Band, S. 472 f. Es folgt alsdann das bemerkenswerte ausführliche Bekenntnis zu Hegels Weltanschauung.

an das Jetzt und Hier sinnlich gebundene Erlebnis derselben, der konkrete Stoff und der Künstlergriff, mit dem er praktisch bewältigt wird, siegen bei Vischer menschlich-weltanschaulich über den philosophisch freilich abstrakt in sich gefaßten und (man möchte bisweilen fast sagen: krampfhaft) festgehaltenen Gedanken — wie anderwärts ungleich radikaler die Betrachtung der historischen Wirklichkeit und die Erforschung der auf ganz neue Weise wissenschaftlich-problematisch erscheinenden Natur über die Spekulation! So kommt es, daß ihm der subjektive Eindruck des Schönen, aber — damit aufs engste verbunden — auch die Hingabe an die Existenz des objektiven Phänomens ungleich wichtiger und erforschungswerter erscheint als Hegel. Das Doppelergebnis ist eine ausführliche Lehre von der Phantasie als dem Organ des subjektiv Schönen (»Man ist hier ganz auf psychologischem Gebiete.« Krit. Gänge IV, S. 172) und eine ebenso umfassende Darstellung der Naturschönheit.

Vischer ist hier durchaus originell. Er unterscheidet sich von Hegel zunächst dadurch, daß er eine scharfe Trennung der rein-ästhetischen Bildkraft von dem religiösen Ahndungsvermögen durchführt, was dieser nicht zustandegebracht hatte, so daß R. Zimmermanns Behauptung: »Hegels Aesthetik ist im Grunde nur das Prachtgewand seiner Theologie« von hier aus angesehen leider nicht durchaus zurückgewiesen werden kann — um so weniger als bei Hegel in der Stufenfolge der geistigen Entfaltungsformen das Schöne vor dem Heiligen zu stehen kommt, was Vischer mit der Begründung: »das Schöne muß nach der Religion folgen, weil es die Vorstellungen derselben zwar nicht als den einzigen, wohl aber als den ersten und zunächst wichtigsten Stoff ihrer Tätigkeit voraussetzt« (Aesth. § 5) als ein Anhänger der Straußschen Lehre vom »Mythus«, den er bis zuletzt in Gegensatz zum rein-künstlerischen »Symbol« brachte, ablehnt. — Was aber Hegels Darstellung des Naturschönen anbelangt, so war diese überhaupt zu kurz gekommen, ja Vischer glaubte sagen zu dürfen, »daß Hegel hier einen wirklichen Fehler gemacht hat«. Er »beschränkt nämlich die Lehre von der Naturschönheit auf die Reiche der bewußtlosen Natur und schließt die begeisterte Natur, die menschlich sittliche Welt davon aus, indem er meint, es liege hier der Gegensatz der natürlichen und der geistigen Welt überhaupt vor, da doch vielmehr der Gegensatz von Natur und Kunst vorliegt. Was nämlich an sich weit über die Natur hinausliegt, ist im Zusammenhange der Aesthetik noch bloße Natur, sofern es der von der Kunst noch nicht verklärten Wirklichkeit angehört. . . . Weil nun Hegel diesen Gegensatz mit dem Gegensatze

von Natur und Geist überhaupt verwechselt, so ist dieser ganze Abschnitt viel zu kurz ausgefallen; er umfaßt in seiner richtigen Ausdehnung nichts weniger als die ganze Welt.« (Krit. Gänge IV, S. 169 f.).

Ich glaube, daß Vischer hier ein Problem richtig gesehen hat, dessen Bewältigung für die Aesthetik von äußerster Wichtigkeit ist — doch handelt es sich hier vor allem darum, einzusehen, daß es seine lebendige schönheitsbewanderte Künstlerpersönlichkeit gewesen sein muß, die ihn über Hegel nach zwei Seiten hinauszugehen und den Gegenstand sozusagen an der Wurzel zu packen veranlaßte, so daß einesteils »Alles« als »gegeben« erscheint und anderseits »Alles« »schöngeschaut« werden kann[1], und der Gegensatz Natur und Kunst so auf der einen Seite unendlich verschärft, auf der anderen Seite sowohl von der »natürlichen« als von der »künstlerischen« Seite her aufgehoben wird. Im Begriff der »Gestalt«, der nichts anderes bedeutet als »die Einheit der Idee und des Bildes«, erkennt Vischer dementsprechend bereits im ersten (grundlegenden) Teil seines Werkes die hier auf einer explizierteren Weltstufe prinzipiell funktionierende Synthesis. Hegel hatte auch bei ihrer Betrachtung bereits »sowohl zu wenig als zu viel« (Krit. Gänge IV, S. 160) gegeben. Dies kam daher, weil er in seiner Aesthetik eine Voraussetzung machte, die nur aus dem Ganzen seiner Ideenwelt überhaupt verstanden werden konnte: die Voraussetzung nämlich, »daß die wahre Wirklichkeit des Schönen nur die Kunst sei« (Krit. Gänge IV, S. 161). Hegel stand eben, als er seine Vorlesungen über Aesthetik hielt, als Kulturphilosoph der Welt gegenüber; er durchdrang die Reiche des Geistes der Reihe nach mit der Kraft seines Gedankens; eins dieser Geistesreiche war das Reich der Kunst; er behandelte es, weil er dieses Kulturgebiet in der Welt vorfand. Vischer dagegen fand sich selber vor in der Welt als einen künstlerischen Menschen! Seine eigene Persönlichkeit, die Schönes zu sehen verstand, wohin sie nur blickte, war ihm fragwürdig. Um diese Fragwürdigkeit aufzulösen, mußte er abermals ad fontes steigen, wie es Hegel als systematischer Philosoph in seiner Logik getan hatte. Vischer ist also als Aesthetiker sozusagen »ursprünglicher« als Hegel. Weil er die zuständliche Einheit des Schönen im Uebergang der naturhaft-objektiv gespeisten (»für sich« subjektiven) Phantasie zur subjektiv-objektiven Kunst an sich selber erlebte, deshalb konnte er es wagen die gegenständliche Besonderheit der in sich die Anschauung von Schönheit gewährleistenden und so selber »schön geartet«

1) Ich erlaube mir hier meine eigene Terminologie zu gebrauchen. Vgl. »Die ästhetische Sphäre«. Logos IX, S. 83 bis 120.

zu nennenden Phantasie und der gleich dieser Phantasie organisch gewachsenen Natur, an deren Schönheit die Phantasie sich selber findet und entzündet, einander gegenüberzustellen im Verlauf der theoretischen Untersuchung — wohl wissend, daß dieser »Gegensatz« (Vischer bezeichnet ihn im Anschluß an Hegel als »Widerspruch«) »an sich« d. h. im zuständlichen Erlebnis des Schönen gar nicht besteht.

Hätte Hegel dieses Problem mit derselben Schärfe ergriffen, mit der er rein-logische Probleme zu ergreifen pflegte, so hätte er sehen müssen, daß das Rätsel des Schönen bis in den Schoß seiner Gottheit hinein verfolgt werden muß und in dem absoluten Begriff ebenso beschlossen liegt wie in dem Begriff des Absoluten. So nahm sein Begriff »Gestalt« an, ohne daß der Denker erkannte, daß er »mehr-als-erkannte« [1])!

4.

Aber nicht nur die Lehre vom Naturschönen und der Phantasie veranlaßte Vischer zu einer kritischen Stellungnahme gegenüber Hegel. Seine Persönlichkeit treibt ihn noch weiter: sie sucht den Panlogismus selber zu sprengen. Ich denke, der tiefere Grund dazu ist unschwer einzusehen. Vischer war und fühlte sich nun einmal als Künstlermensch. Künstler sind keine die Welt bruchlos aufarbeitenden Denkmaschinen. Künstler haben ihre Launen, und die Welt, in der sie sich vorfinden, hat dementsprechend auch ihre Launen. Hier geht nicht alles, wie die Vernunft es gerne möchte: hier klappt es und dort klappt es nicht; heute fügt sich der begeisterten Intuition alles zum »Bilde«, das jeden Sinn befriedigt und alle Wünsche schweigen macht — und morgen, da fügt sich nichts, alle bösen Geister scheinen sich verschworen zu haben, um das alte dumpfe Chaos, das zwischen den Gebilden der Welt überall noch schlummert, wieder hervorbrechen zu machen, daß »aller Wesen unharmon'sche Menge verdrießlich durcheinander klingt«. Dieses Chaos glaubte Vischer gleichfalls schon im ersten Teil seines Werkes prinzipiell erkennbar machen zu müssen. Er nahm es in den Begriff des Schönen selber mit auf, wie Hegel den Widerspruch mit in den Weltbegriff aufgenommen hatte. Aber er ging weit über Hegel hinaus. An die originelle Auffassung des Komischen, die er im wesentlichen schon im Jahre 1837 (»Ueber das Erhabene und Ko-

1) Vgl. meine Schriften »Die ethisch-politische Persönlichkeit des Philosophen. Eine prinzipielle Untersuchung zur Umgestaltung der Hegelschen Geisteswelt«. Tübingen 1922, und »Der Begriff in Hegels Philosophie. Versuch einer logischen Einleitung in das metalogische Grundproblem des Hegelianismus«. Tübingen 1924.

mische«) fertig hatte, an der er bis zuletzt festhielt und auf die er mit Recht stolz war (vgl. Krit. Gänge IV, S. 417), knüpft sich die über das Spezialgebiet der Aesthetik hinaus für Vischer weltanschaulich wichtige Lehre vom »Zufall im Zufall«. Hier zeigt er sich als Irrationalist. »Hegel wirft den Zufall als das schlechte Endliche ununtersucht beiseite und betrachtet die Weltgeschichte, als wäre sie ohne Weiteres ein Gang von geistigen Gesetzen, die sich durch das Organ der frei wollenden Menschen notwendig vollziehen. Die Ideen haben für diesen Aristokraten des Begriffs eigentlich keinen Apparat als die menschliche Persönlichkeit, oder vielmehr den reinsten Auszug aus ihr.« Aber »das Zufällige an dieser Persönlichkeit und die ganze Welt des äußern Zufalls aus der Betrachtung auslassen heißt ein Drama ohne Kostüm, ja ohne Haut, Fleisch und Knochen der Spielenden und ohne Bühne für aufführbar halten«. »Denn hier waltet der Zufall im Zufall. Er bringt die Mischung, auch die ästhetisch günstige, er trübt sie mehr oder minder, irgendwie immer.« »Zufall ist das Zusammentreffen von Stoffen, Kräften, Wesen, das weder von diesen selbst, noch von irgend einem außer ihnen waltenden Geiste gewußt, berechnet, gewollt sein kann.« »Ich glaube noch immer, durch die Einführung und Durchführung dieses Begriffs eine Lücke ausgefüllt zu haben, an welcher die Philosophie, namentlich die Hegelsche, und die Aesthetik bis dahin gelitten hat«. Denn »alles Leben läuft sozusagen mit dem einen Fuß an diesem irrationalen Bande; alle Individualität entsteht unter Umständen der Zufälligkeit, auf dem Zufall ruht die eigentümliche Mischung ihrer Kräfte, alles Leben verläuft sich in der Reihe seiner Leiden und Tätigkeiten am Faden des Zufalls. Die Freiheit liegt auf der andern Seite, sie gehört als Eigenschaft des Menschen zum Gattungsmäßigen« (Krit. Gänge IV, S. 298 f.). So schrieb Vischer im Jahre 1866. Ich führe diese Dinge hier nicht näher aus, weil sie verhältnismäßig bekannt sind [1]).

Nun liegt es nahe: ein Werk, das in so hervorragendem Maße von einer an der eigenen Schönheitserfahrung orientierten künstlerischen Persönlichkeit getragen ist, muß — ganz abgesehen von seiner spekulativen Tiefe — vor allem auch einen erheblichen praktischen Wert besitzen. Und wirklich: »den Künstlern ein Prophet in der Wüste« (Krit. Gänge V, S. VII) durfte sich Vischer nennen. Vor allem natürlich in den Anmerkungen stellen überall eine Fülle von Hinweisen auf bestimmte

1) Eine ausführlichere Darstellung habe ich in meiner Schrift »Fr. Th. Vischers Aesthetik in ihrem Verhältnis zu Hegels Phänomenologie des Geistes«, Leipzig 1920, gegeben. Vgl. auch den letzten Abschnitt meiner Abhandlung »Fr. Th. Vischer als ethisch-politische Persönlichkeit«. Histor. Zeitschrift, Bd. 128, Seite 26 ff.

Einzelwerke der Kunst aller Zeiten die Verbindung her zwischen der Welt des reinen Gedankens und der Welt der konkreten Kunstbetrachtung, als deren Meister sich Vischer besonders in den unter dem Titel »Kritische Gänge« zusammengestellten Aufsätzen und Abhandlungen gleichzeitig und weiterhin zeigte. Somit war noch ein fünftes Problem gelöst: hier lag eine Aesthetik vor, der man brauchbare Maßstäbe für eine Kunstkritik entnehmen konnte, die mehr als rein-stofflich war, die »Gesichtspunkte« und »allgemeine Richtlinien« hatte, und dennoch zugleich das irrationale Ewig-neue und Ewig-individuelle jedes Künstlers zu würdigen verstand.

Diese Seite des Vischerschen Werkes wurde denn auch von den Zeitgenossen aufs allerfreudigste anerkannt. Strauß schrieb an den Freund: »Deine kleineren Aufsätze neuerer Zeit sind reife Früchte, welche eine Luftbewegung vom Baum weht; in Deiner Aesthetik wird der Baum geschüttelt« — und zeigte so, daß er den innigen Zusammenhang der »Kritischen Gänge« mit dem Hauptwerke wohl bemerkte und gelungen fand [1]). Derselben Meinung war Mörike, der von Vischer früh (1839) in seiner ganzen Bedeutung Erkannte und Gewürdigte. Er rühmt an der Aesthetik »die herrliche Vereinigung des spekulativen Vermögens mit den höchsten Eigenschaften des geborenen Künstlers« und schickt dem »Professor Vischer« seine Gedichte mit den Versen:

Oft hat mich der Freund verteidigt,
Oft sogar gelobt — doch nun?
Der Professor ist beeidigt,
Und da hilft kein Traulichtun.

Also geht, ihr braven Lieder,
Daß man euch die Köpfe wascht!
Seht auch, daß ihr hin und wieder
Einen guten Blick erhascht!

Er ist Vater: um so minder
Denk' ich ihn euch abgeneigt,
Sind doch seine eignen Kinder
Auf der Schulbank nicht gezeugt!

Und Hebbel, der noch gewaltigere Künstler, der aber auch das Reich der spekulativen Aesthetik aus eigenen Bemühungen kannte, notierte sich ins Tagebuch (6. Juni 1847), nachdem er die aus dem engsten Zusammen-

1) Ausgew. Briefe von D. Fr. Strauß. Herausgegeben von Ed. Zeller. S. 181.

hang mit Vischers hauptsächlichsten ästhetischen Prinzipien heraus geschriebene Kritik seiner Maria Magdalena in den »Jahrbüchern der Gegenwart« gelesen hatte: »Diesem harten, schroffen Geist so viel abgezwungen zu haben, schlage ich hoch an. Es gereicht mir zur inneren Beruhigung, denn mehr als Vischer und Rötscher brauche ich nicht, die sind mir aber auch notwendig« — und noch am Silvesterabend desselben Jahres gedenkt er bei dem gewohnten Rückblick auf das Errungene und Geleistete mit Genugtuung der Anerkennung von seiten der von ihm so hochgeschätzten kritischen Autorität.

Aber freilich — gerade aus solchen Aeußerungen, deren Anzahl leicht noch um das Dreifache vermehrt werden könnte, geht andererseits wieder deutlich hervor: Friedrich Vischer wirkte im allgemeinen als der »Hegelianer« und der »ganze Künstlermensch«. Den Spuren seines Denkens folgten zahlreiche Aesthetiker, deren Namen hier nicht aufgeführt zu werden brauchen, weil ihren Arbeiten keine Bedeutung mehr zukommt. Von ihnen vor allem gilt Treitschkes Satz: »Vischers herrliches Werk ist von Unzähligen heimlich benutzt und nie genannt worden«[1]. — Dem Künstlermenschen und Kunstkritiker Vischer dagegen wußten die Kunsthistoriker manches abzulernen, was anfangs zwar revolutionär, allzuneu und der akademischen Gelehrsamkeit unwürdig erscheinen wollte — und was heute doch beinahe eine Selbstverständlichkeit geworden ist. Seine lebendige, anschauliche Art in die Welt des Künstlers hineinzutreten und aus ihr heraus mit theoretischen Mitteln zwar, aber doch auf eine Art und Weise sich verständlich zu machen, die den atheoretischen Formen sich innig anschmiegte, ging der »künstlerischen Kunstgeschichtschreibung«, die Winckelmann begründet, die Franz Kugler und Jacob Burckhardt ausgestaltet hatten, eine Zeitlang parallel, um sich zuletzt mit dieser großen Bewegung zu vereinigen. Robert Vischer[2] und Heinrich Wölfflin sind in diesem Sinne als die geistigen Erben Jacob Burckhardts und Friedrich Vischers zu bezeichnen. — Für die Gesamtauffassung des Aesthetikers und seines Werkes aber hat Gottfried Keller in seinem bekannten Glückwunschschreiben zum 80. Geburtstag ein schönes Bild gefunden. Er gedenkt zuerst der Einheit Friedrich Vischers und »wie monistisch der Mann eingerichtet, gewachsen ist, wie Wahrnehmen, Fühlen, Denken und Handeln unmittelbar eins bei ihm sind«. Dann aber spricht er von der »Halle seiner Werke« und meint, »das Gerüste in des Meisters Sinn« sei nicht ganz leicht zu

1) Briefe, herausgegeben von Max Cornicelius, Bd. I, S. 408.

2) Vgl. dessen Kampfschrift »Kunstgeschichte und Humanismus« 1880.

verstehen und möchte wohl auch »etwas zunftmäßig« aussehen. »Wir bekennen, daß wir langehin uns mehr an den reich gewirkten Teppichen erbaut haben, die du so verschwenderisch dran und drüber gehängt hast.« Aber schließlich setzt sich Keller doch gerade auch für das »feste Zimmerwerk« ein und ruft dem Meister, der schon »wieder stracken Ganges umherwandelt, das Richtmaß in der Hand, und hie und da an die Balken klopft und dies oder jenes wohl anders gemacht haben möchte«, zu: »Laß das Gebälke ruhig stehen, junger alter Herr! — Und wenn über dem gewaltigen Giebeldache nichts mehr als der blaue Aether steht, so ist uns das eben recht, weil aus diesem gerade nach der heutigen Kosmogonie ja doch alles kommt und dahin zurückkehrt, heute oder morgen.«

Eine stolze Halle — ein wackeres Gerüste — reich gestickte Teppiche daran und darüber! So haben die Besten unter den Zeitgenossen in der Tat Vischers Werk angesehen und Keller dankt als ihr Wortführer und findet das einfache große Bild.

Welches aber ist nun die Bedeutung Fr. Vischers nach dem bisherigen für uns, die wir heute — mehr als ein Menschenalter nach Keller — uns um das große Werk einer wissenschaftlichen Aesthetik abermals bemühen?

Wir haben gesehen: sein Handbuch stellt ein Kompendium aller bisherigen ästhetischen Theorien und Probleme dar — ich denke, dieses Kompendium wird als solches noch langehin brauchbar und sein Studium notwendig sein. Wir haben aber weiterhin gesehen: es ist zugleich eine späte, eine als Aesthetik voll ausgereifte, Frucht des deutschen Idealismus — werden wir vergessen dürfen, was die Meister dieser letzten großen Blütezeit aller Philosophie überhaupt, und unter ihnen also auch Vischer, sich erarbeitet und gelehrt haben? Und wenn auch der »Hegelianismus Vischers« in gewisser Hinsicht schon für ihn selber »historisch« geworden war: kommt dem Werk nicht trotzdem und gerade deswegen als selbständiger Versuch einer Aesthetik im Sinne der Hegelschen Weltanschauung eine bleibende systematische Bedeutung zu, so gut wie sie Hegel selber zukommt? Aber damit noch nicht genug. Wir haben auch gesehen: die Arbeit Vischers hat künstlerische Qualitäten. Sind sie nicht überzeitlich, wie alles Schöne? Und Vischer als Kritiker schließlich — wo ist der Mann, der sich ihm heute in dieser Hinsicht an die Seite stellen könnte? Ist er nicht vorbildlich für alle Zeiten, so gut wie sein größerer Vorgänger Lessing? —

Um alles noch einmal zusammenzufassen: auch wir werden zu ringen haben mit dem ästhetischen Problembestand vergangener Tage und mit dem Problembestand der Vischerschen Aesthetik selber, als eines sowohl abschließenden wie selbständig-bahnbrechenden Werkes des deutschen Idealismus. Auch für uns wird die Ineinsarbeitung des theoretischen Cogito mit der künstlerisch-sinnlichen Anschauung, die immer eine persönliche Voraussetzung für jeden Aesthetiker bleibt, ein Problem sein, und wir werden uns glücklich preisen dürfen, wenn sie uns heute, nachdem die exklusiv-logisch-erkenntnistheoretischen Anforderungen noch klarer gestellt und noch schärfer herausgearbeitet sind als zu Hegels und Vischers Zeiten, auch nur annähernd so gut gelingen sollte wie ihm! Auch unser Werk möchte schließlich Maßstäbe für eine positive Kunstkritik bereitstellen, ohne doch den Genius zu schulmeistern und die unendlichen Möglichkeiten seiner Leistungen irgendwie von vornherein einzuschränken.

Auch eine »Halle« aber möchte unser Werk sein: festgefügte Zimmermannsarbeit unterm blauen Aether! Eine solche »Halle« bleibt immer irgendwie eine menschlich-persönliche Leistung und der »Problematik aller Persönlichkeit«, von der wir gesprochen haben, unterworfen. Und da müssen wir nun am Ende unserer Betrachtung bekennen: Vischers Werk ist das Werk einer philosophischen Uebergangszeit. Es bedeutete für ihn selber eine produktive Fixierung innerer Wandlungen, er hat sich auf einer bestimmten Stufe seiner Entwicklung daran formuliert und ausgesprochen, aber er ist zugleich darüber hinaus- und weiter fortgeschritten. So bekommt das Bild von der »Halle« einen noch viel bestimmteren Sinn. Was Vischer gebaut hat, ist kein in sich geschlossener Festraum, sondern es sind gewissermaßen Propyläen — und er ist, nachdem sie fertig-errichtet waren, selber hindurchgeschritten.

Seines Werkes Geist ist gleich dem Geiste seines Freundes Strauß und anderer Zeitgenossen »zweier Zeiten Schlachtgebiet«. Einem breiten Strom philosophischer Ideenentwicklung gehört Fr. Vischer an — wir müssen diese Ideenentwicklung in ihrem ganzen Verlauf betrachten, um seiner systematischen Leistung restlos gerecht werden zu können. Dann werden wir zwar vielleicht die Entdeckung machen: hinter einem »ausgeklügelten Buch« verbirgt sich hier ein werdender, ein sich entwickelnder »Mensch mit seinem Widerspruch«. Aber dann werden wir vielleicht auch finden, daß Vischers Aesthetik gerade als das Produkt einer Uebergangszeit und als das Werk eines an entscheidenden Wendepunkten

stehenden Mannes von der allergrößten Bedeutung für unsere eigene »Halle« sein muß, insoferne der »alte« und der »neue« Geist, dem Vischer zu seiner Zeit gerecht zu werden beflissen war, in fortdauernder Weise auch unsere Arbeit tragen und regieren muß — freilich weder als ein Nacheinander, noch als ein Nebeneinander, sondern als ein Miteinander.

ANSCHAUEN UND DENKEN.

KRITISCHE BEMERKUNGEN ZU RICKERTS HETEROTHETISCHEM DENKPRINZIP [1]).

VON

RICHARD KRONER (FREIBURG i. B.)

I. Erfahrung und Logik.

Der Gegensatz des Anschauens und des Denkens ist für alle Philosophie von entscheidender Bedeutung. Wie sich beide zueinander, und wie sich jedes zum Gegenstande des Erkennens verhält, ist ein von jeher vielbesprochenes Problem. Empirismus und Rationalismus scheiden sich an ihm: der eine will die Erkenntnis vornehmlich auf die

---

1) Der obige Aufsatz ist vor mehr als zwei Jahren niedergeschrieben worden; aus Gründen, die nichts zur Sache tun, wurde er bisher nicht veröffentlicht. In der Zwischenzeit sind die für die Diskussion des hier erörterten Problems wichtigen Schriften von Hermann Glockner: »Die ethisch-politische Persönlichkeit des Philosophen«, 1922, sowie »Der Begriff in Hegels Philosophie«, 1924, erschienen; beide wollen über Rickerts heterothetisches Denkprinzip ein höheres setzen; in diesem Bestreben weiß ich mich mit ihnen einig, in der Art der Kritik jedoch weiche ich insofern von ihnen ab, als ich sie auf dem Boden des Theoretischen selbst übe, ohne das Problem des Metatheoretischen oder Metalogischen zu berühren; ich glaube, daß der prinzipielle Gegensatz auch prinzipiell geklärt, daß nicht erst durch ein Hinausgehen über das heterothetische Denken, sondern schon in ihm selbst seine »Endlichkeit« durch die Aufzeigung des in ihm entstehenden Widerspruchs zu erweisen ist. — Ferner sei erwähnt, daß Rickert seinen im Logos veröffentlichten Zahlaufsatz (»Das Eine, die Einheit und die Eins«), auf den der obige Text sich bezieht, in den »Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte« soeben neu herausgegeben hat. Im Prinzipiellen ist in dieser umgearbeiteten Auflage einiges noch schärfer betont, jedoch nichts wesentlich geändert worden. — Meine Ausführungen sind die Frucht eines mit Rickert geführten wissenschaftlichen Briefwechsels, dem ich viel zu verdanken habe; in ihm haben sich meine Anschauungen geklärt, und ich bin dadurch in die Lage versetzt worden, die zwischen ihnen und den Rickertschen Thesen obwaltende Differenz so deutlich herauszustellen, wie es hier geschieht.

sinnliche Anschauung, der andere auf das Denken des Verstandes gründen. Man pflegt zu sagen, Kant habe in seinem Kritizismus diese beiden erkenntnistheoretischen Richtungen miteinander versöhnt, indem er das Recht beider anerkannte, aber die Priorität einer von beiden leugnete. Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauungen leer — in diesem berühmten Satze, in dem Kant die notwendige Ergänzungsbedürftigkeit des Anschauens durch das Denken und des Denkens durch das Anschauen ausspricht, scheint in der Tat der Streit um die Vorherrschaft des einen oder des andern erkenntnistheoretischen Prinzips kritisch entschieden zu werden. Es ist jedoch bekannt genug, daß in mancherlei Formen die Gegensätze, die durch Kants Kritik vereinigt wurden, wieder hervorgetreten sind. Nicht nur haben die »alten« Richtungen der Erkenntnistheorie wieder neue Vertreter gefunden, sondern auch auf dem Boden der Transzendentalphilosophie selbst ist ein neuer, bis in die Gegenwart reichender Streit entstanden, so daß man geradezu von transzendentalem Empirismus hat sprechen und ihm einen transzendentalen Rationalismus hat gegenüberstellen können [1]). Der Gegensatz von Anschauen und Denken beschränkt sich nämlich nicht auf den von *sinnlichem* Anschauen und Denken des *Verstandes*, aus dem sich jene erkenntnistheoretischen Richtungen ursprünglich entwickelt haben; er entfaltet vielmehr seine tiefere Bedeutung erst, wenn darauf reflektiert wird, daß in *allem* Denken, welches auch immer sein Gegenstand sein mag, ein Moment der Anschauung enthalten ist. Soll nach dem Worte Kants das Denken nicht leer sein, so müssen *alle* Begriffe anschauungserfüllt sein — mögen sie übrigens auf sinnliche oder auf *nichtsinnliche* »Gegenstände« gehen. Insbesondere wird dann auch die Wissenschaft, welche sich mit den Begriffen selbst und ihrem Verhältnisse zum Gegenstande beschäftigt, einer eigenen »Anschauung« nicht entraten können, wenn anders ihr eigenes Denken nicht »leer«, d. h. nicht völlig *wahrheitlos* sein soll. Seit Kant pflegt man diese Wissenschaft *transzendentale Logik* zu nennen; es entsteht somit die Frage, wie verhalten sich *Anschauen und Denken* zueinander, nicht nur im Denken der sinnlichen Gegenstände, d. h. in der Erfahrung, sondern *im Denken der nichtsinnlichen Gegenstände*, d. h. in dem der transzendentalen Logik.

Durch die Gegenüberstellung von *Erfahrung* und *Logik* werden überhaupt die durch Kants Kritik scheinbar miteinander versöhnten

1) Vgl. Sergius Hessen, Individuelle Kausalität, Studien zum transzendentalen Empirismus, 1909 (Ergänzungsheft der Kantstudien Nr. 15).

Gegensätze von sinnlichem Anschauen und verstandesmäßigem Denken aufs neue auseinander gerissen. Das kann nur solange verborgen bleiben, als man auf diese Gegenüberstellung nicht achtet, sondern sein Auge allein auf die Erfahrung richtet, d. h. solange man in der transzendentalen Logik »lebt« und auf die ihr gegensätzliche Erfahrung »reflektiert«. Zwar versöhnt die transzendentale Logik die gegensätzlichen Momente im Hinblick auf die Erfahrung, indem sie erkennt, daß sich die sinnliche Anschauung nur »in Gedanken«, d. h. eben »logisch« vom Erfahrungsdenken abtrennen läßt, in der »wirklichen« Erfahrung jedoch stets als Moment enthalten ist: nur durch das Mitwirken des Verstandes läßt sich das sinnlich Angeschaute empirisch erkennen, das Denken macht die Erfahrung erst möglich. Aber andererseits tritt dem mit sinnlicher Anschauung sich erfüllenden, empirischen Denken in dem der transzendentalen Logik selbst, die jenes Denken analysiert und es als einen Akt der Vereinigung, der Synthesis sinnlicher und rationaler Faktoren versteht, ein anderes Denken gegenüber, das im Gegensatze zum empirischen ein nichtsinnliches, nicht auf sinnliche Anschauung angewiesenes und durch sie erfülltes, insofern aber »rein« verstandesmäßiges genannt werden muß. Oder: wenn das empirische Denken als Synthesis von Anschauung und Denken, von »alogischen« und »logischen« Momenten verstanden wird, so muß ihm gegenüber das die Erfahrung analysierende ein »rein« logisches, d. h. auf keine sinnliche Anschauung sich stützendes sein. Nur »in Gedanken« läßt sich das sinnliche Moment vom rationalen trennen, nur durch die rein logische »Scheidekunst«.

Sobald auf diese Gegensätzlichkeit von Empirie und Logik[1]) reflektiert wird, muß das Unbefriedigende der Kantischen Problemlösung hervortreten; das Verlangen muß sich geltend machen, diesen Gegensatz zu begründen, die Frage der Erkenntnistheorie an die Erkenntnistheorie selbst zu richten. Schon sehr frühe hat sich in der Geschichte des an Kant sich anschließenden transzendentalen Idealismus dieses Bedürfnis gezeigt, und eben in ihm lag der Keim zu aller Fortbildung und zum Fortschreiten über die von Kant eingenommene Position hinaus[2]). Wenn alles Denken nur durch das Zusammenwirken von Anschauung und Verstand einen Gehalt bekommt, — woher fließt dann der Logik die ihr notwendige Anschauung zu? Mit welchem »alogischem« Inhalte »erfüllen«

1) Der Kürze halber werde ich statt transzendentaler Logik immer nur Logik schreiben.

2) Ich gehe auf diese historische Entwicklung hier nicht ein, sondern verweise auf mein Buch Von Kant bis Hegel, I, 1921.

sich die Begriffe der Logik? Stützt sich etwa auch die Analyse der Erfahrung auf die sinnliche Anschauung? Dann würde allerdings der zunächst unüberbrückbar erscheinende Gegensatz von Empirie und Logik sich mildern, aber damit würde auch das Problem entstehen, ob nicht eine höhere Einheit beider, ob nicht eine Wissenschaft, die Empirie und Logik als Teile in sich vereinigte, erst wahrhaft die von Kant angebahnte »Versöhnung« von Empirismus und Rationalismus herbeizuführen vermöchte.

Für Kant war die Versöhnung nur dadurch möglich geworden, daß er in seiner Logik eine Wissenschaft begründete, die sich der Empirie gegenüber analysierend verhielt und sich dadurch gegen sie abgrenzte, nur dadurch also, daß er an die Stelle des »alten« Rationalismus, an die Stelle der rationalistischen »Metaphysik«, insbesondere ihres rein theoretischen Teiles, der »Ontologie«, eine neue rationale Wissenschaft setzte, die transzendentale »Analytik«. Zwar wurde durch sie erwiesen, daß der Rationalismus unrecht hatte, wenn er glaubte, Erkenntnis ohne die Beihilfe der Sinnlichkeit begründen zu können; aber diese neue Wissenschaft selbst war durch ihre Abtrennung von der Empirie, durch ihre Gegensätzlichkeit gegen alle »wirkliche« Erfahrung dahin gedrängt, sich selbst als eine »rein« rationale zu konstituieren, wenn sie nicht jene Abtrennung wieder aufgeben und damit die gewonnene Position unsicher machen wollte. Um die Konsequenz dieses neuen Rationalismus zu vermeiden, ist eingewandt worden, daß die Logik nicht »rein« rational verfahre, da sie die Erfahrung zum Gegenstande mache, ihre Beweise also nur mit Rücksicht auf die Erfahrung gelten. Dabei wird jedoch übersehen, daß die Erfahrung zum Gegenstande machen mit nichten heißt, sich auf Erfahrung stützen, d. h. sich der sinnlichen Anschauung bedienen, wie die Erfahrung selbst es tut. Die Logik richtet sich, wenn sie die allgemeingültigen und notwendigen Bestandteile der Erfahrung durch Analyse gewinnen will, nicht auf das Sinnliche, in der Anschauung Gegebene, sondern vielmehr auf das Denken dieses Gegebenen, auf das Erfahrungsdenken; eben deshalb ist sie Logik im Gegensatze zur Empirie. Der sinnlich alogische Inhalt tritt daher in die Logik nicht ein, wenn auch sein Begriff in ihr eine wesentliche Rolle spielt. Allein in dem Einwand liegt noch ein tieferes Problem.

Die Erfahrung kommt der Kritik zufolge durch eine Synthesis von Anschauen und Denken zustande. Indem auf diese Synthesis reflektiert und der Nachdruck darauf gelegt wird, daß die Anschauung das Material liefert, ohne das der Verstand leer ist, entsteht die Frage, ob sich in der Tat von dem besonderen sinnlichen Inhalte abstrahieren lasse. Gerade

wenn die grundlegende Einsicht, durch welche die gegensätzlichen Richtungen des Empirismus und Rationalismus versöhnt werden sollen, — die Einsicht, daß in der »wirklichen« Erfahrung ihre Faktoren niemals getrennt auftreten, daß Erkenntnis nur durch die Vereinigung beider Erkenntnis wird, — wahr ist, gerade dann kann die Zerlegung in diese Faktoren niemals eine so radikale sein, daß sich auf die eine Seite die besonderen sinnlichen Inhalte der Anschauung, auf die andere die von diesen Inhalten entleerten »reinen« Begriffe des Verstandes stellen ließen, und daß die Logik nun die Aufgabe hätte, diese reinen, von dem Erfahrungsinhalte geschiedenen Begriffe aufzusuchen und in ihrer Bedeutung für die Erfahrung zu erforschen. Denn diese Begriffe eben sind l e e r , die Logik sieht nur diese Leere, dieses N i c h t s vor sich, wenn sie die allgemeingültigen und notwendigen Bestandteile der Erfahrung von dem in der sinnlichen Anschauung gegebenen Inhalt v o l l s t ä n d i g absondert. Sobald sie sich aber darauf einläßt, diesen Begriffen irgendwelche Bestimmtheit zuzuschreiben oder sogar dazu schreitet, »Erkenntnisse a priori« zu formulieren, bringt sie sich in Widerstreit mit ihrem eigenen Prinzip. Sind diese Erkenntnisse wahrhaft E r k e n n t n i s s e , so können sie nicht n u r im Verstande gründen, sie sind dann von der sinnlichen Anschauung n i c h t abzutrennen, lassen sich nur im Verein mit ihr finden und haben keine andere Geltung und Dignität als alle anderen aus der Erfahrung gewonnenen Sätze. Für diese Erkenntnisse trifft allerdings zu, daß die Logik, die sie gewönne, nicht »rein« rational verfahre, sondern zu diesem Zwecke auf die Erfahrung »Rücksicht« nähme. Allein dieser Ausdruck verdeckt nur die Zweideutigkeit, die mit dem Begriffe solcher Erkenntnisse a priori verbunden ist, wonach sie einerseits zwar a priori, d. h. durch den im logischen Verfahren der Analyse sich betätigenden V e r s t a n d aufgestellt seien, andererseits aber ihre Geltung nicht diesem Verstande allein, sondern nur dem mit der sinnlichen A n s c h a u u n g zusammenwirkenden verdanken sollen. Zerstreut man die Nebel, die über dieser Zweideutigkeit lagern, so zeigt sich, daß die behauptete Gegensätzlichkeit von Empirie und Logik hier nicht mehr aufrechterhalten werden kann: wie die Empirie, der kritischen Erkenntnistheorie nach, selbst l o g i s c h e Elemente birgt (worauf eben die A l l g e m e i n g ü l t i g k e i t der Erfahrungserkenntnisse beruht), so zeigen sich in der Logik e m p i r i s c h e Elemente (weil sie sonst »reine« Logik, d. h. leer wäre).

Kants Lehre von den Grundsätzen als obersten Naturgesetzen, sein Begriff einer »reinen Naturwissenschaft« ist mit der aufgedeckten Zweideutigkeit belastet. Der Kantianismus, der an dieser Lehre festhielt, hat ver-

geblich versucht, sie von jenen Nebeln zu befreien. Je konsequenter er dachte, um so mehr mußte er schließlich dahin gelangen, den Gegensatz von Empirie und Logik, von sinnlicher Anschauung und apriorischem Denken zu leugnen, und zu der Behauptung fortschreiten, daß *auch der sinnliche Inhalt* vom Verstande »erzeugt« werde, — wenn man nicht umgekehrt die Apriorität der Logik überhaupt aufgeben und in einen vorkantischen *Empirismus* zurückfallen wollte. Durch eine solche allerdings unentfliehbare Konsequenz tritt aber deutlich hervor, daß die einander feindlichen Richtungen der Erkenntnistheorie in der kritischen Logik *nicht* miteinander versöhnt worden sind, oder vorsichtiger ausgedrückt, daß die geschilderte Auffassung der kritischen Logik die Versöhnung aufhebt. Die Lehre von der Erzeugung des Inhalts durch das Denken ist *rationalistisch*, in ihr spricht sich die absolute Priorität der ratio vor der sinnlichen Anschauung aus. Es ist das Verdienst der *Marburger* Kantianer, diese Klarheit verbreitet zu haben.

Das Problem der Versöhnung bleibt aber auf diesem Boden ungelöst; denn obwohl der so entstehende »transzendentale Rationalismus« grundsätzlich Empirie und Logik vereinigt, kann er doch andererseits keineswegs leugnen, daß für »unser« Denken eine Kluft zwischen beiden besteht. Die Logik ist für *Cohen* Logik der »reinen« Erkenntnis; schon im Ausdrucke ist damit die Gegensätzlichkeit gegen die nichtreine bloße Erfahrungserkenntnis betont. Wie verhalten sich beide zueinander? Die Antwort: das Erfahrungsdenken *strebt* danach, reines Denken zu werden, so wie umgekehrt das reine Denken danach *strebt*, den Erfahrungsinhalt in immer höherem Maße zu rationalisieren, — so daß man von zwei Wegen reden könnte, einem von unten und einem von oben, die in Wahrheit jedoch nur ein *einziger* Weg sind, der von verschiedenen Richtungen her beschritten wird, — diese Antwort ist unbefriedigend, weil entweder die Einheit und Dieselbigkeit dieses Weges nicht *gedacht*, oder aber, wenn sie in der *reinen* Erkenntnis, d. h. in der ratio, gesehen wird, die *Gegensätzlichkeit* der Richtungen sich nicht aus dieser Einen ratio begreifen läßt. Wird angenommen, daß schon in der Logik die *sinnliche* Anschauung mitwirkt, so muß gefragt werden, mit welchem Rechte noch von *reiner* Erkenntnis die Rede sein kann; wird aber angenommen, daß auch in der Empirie *allein* die *ratio* tätig ist, so bleibt dunkel, worin die *Gegensätzlichkeit* der »Richtungen« noch bestehen, und was die Abtrennung der Logik von der Empirie rechtfertigen soll. In beiderlei Hin-

sicht wird man zuletzt zu dem Probleme hingedrängt, das in dem Worte »unser« Denken sich ankündigt; die Schwierigkeiten, die seine Lösung erfordert [1]), vermag der »transzendentale Rationalismus« aber keineswegs zu überwinden.

Einen anderen Ausweg aus dem Dilemma sucht der »transzendentale Empirismus«. Er gibt die Lehre von den Grundsätzen als obersten Naturgesetzen auf, um die Scheidung von Empirie und Logik ohne jedes Zugeständnis reinlich durchführen und dadurch den Streit beider miteinander beilegen zu können. Die Logik ist nicht »reine« Erkenntnis, »reine« Naturwissenschaft, sie ist Reflexion auf die Erkenntnis und befindet sich daher zur Empirie in unversöhnlichem Gegensatze. Hie Empirie, hie Logik, — das heißt nicht: hier bloßes Erfahrungsdenken, hier »reines« Denken; vielmehr enthält auch das Denken der Logik Anschauung, die aber als nichtsinnliche zu unterscheiden ist von der sinnlichen der Empirie; zwischen beiden ist eine prinzipielle Kluft. Das andere in der Kantischen Erkenntnistheorie wirksame Motiv: die Logik als »Analytik« zu verstehen, — als eine Trennungskunst, die sich damit begnügt, die Faktoren der Empirie aufzuweisen, ohne jedoch selbst diese Faktoren in einer »Synthetik« [2]) zu reiner Erkenntnis wieder zusammenzufügen, — gelangt so zur vollen Herrschaft[3]).

Um die Schwierigkeit zu vermeiden, die in dem »reinen« Denken liegt, das nicht leer und nichtig, sondern Denken von etwas sein soll, wird auf diesem Standpunkte behauptet, daß auch die nichtsinnlichen »Gegenstände« der Logik (die »reinen« Begriffe) neben dem rationalen (formalen) einen anschaulichen (materialen) Faktor enthalten, und daß daher das Denken der Logik (analog dem Erfahrungsdenken) darin besteht, beide Faktoren synthetisch zu vereinigen, ohne daß diese Vereinigung den Sinn einer reinen Erkenntnis der empirischen Gegenstände hätte. Die Scheidung von Logik und Empirie wird also dadurch zuwege gebracht, daß gesagt wird, auch die Logik verfahre ihrerseits nicht nur analytisch, sondern zugleich synthetisch, sie synthetisiere aber nicht die Elemente der Erfahrung, sondern ein nichtsinnliches Anschauungsmaterial und eine »rein« theoretische Form.

1) Vgl. dazu Von Kant bis Hegel I, 103 ff., 130 ff., 289 ff., sowie den zweiten und dritten Abschnitt des Buches.

2) Vgl. zu diesem Ausdrucke Von Kant bis Hegel I, 73 und 596 Anm.

3) Die Mathematik als eine Wissenschaft, die sich zwar auf sinnliche, aber reine Anschauung gründet, kann hier aus dem Spiele bleiben, weil sie gemäß der Logik des »transzendentalen Empirismus« prinzipiell auf der Seite der Empirie steht.

In dieser Auffassungsweise gipfelt die sich selbst verstehende Logik des »transzendentalen Empirismus«. Auch die Logik vermag also, wenn sie ihre Gegenstände (die »reinen«, d. h. nichtsinnlichen Begriffe oder Formen) denkt, nicht »rein« logisch vorzugehen, denn auch sie hat es immer mit einem Materiale zu tun, das sie mit einer Form synthetisch vereinigt. Das Denken, auch das der Logik, — so hat Rickert diese Position bestimmt, — ist niemals Denken des Einen, sondern immer Denken des Einen und des Anderen, es ist immer heterologisch oder heterothetisch[1]). Die Formen als Gegenstände des logischen Denkens sind daher selbst sowohl formal als auch inhaltlich; sie sind zwar frei von jedem besonderen (sinnlichen) Inhalte (also auch von jeder »reinen«, aber sinnlichen, z. B. mathematischen Anschauung), dagegen immer erfüllt durch ein nichtsinnliches, aber auch nichtrationales, also alogisches, anschauliches, nur durch Anschauung gewinnbares Material. Läßt diese Auffassung sich durchführen? Wird durch sie das von Kant aufgeworfene Problem der Versöhnung von Empirismus und Rationalismus, von Empirie und Logik, Anschauung und Denken gelöst?

II. Gegenstand und Moment.

Die transzendentale Logik trennt im sinnlichen Gegenstande das sinnliche Material von der nichtsinnlichen Form und lehrt, daß beide im sinnlichen Gegenstande verbunden, daß sie nur Momente am oder im Gegenstande sind[2]). An der wirklichen Erfahrung, die sich auf den sinnlichen Gegenstand richtet, sind daher Anschauen und Denken gleichermaßen beteiligt; man kann sie im Gegensatze zu den Momenten des Gegenstandes (den gegenständlichen oder objektiven) als Momente des Erfahrungsdenkens (als subjektive Momente) bezeichnen. Sowenig es einen sinnlichen Gegenstand gibt, an oder in dem nicht Material und Form synthetisch vereinigt wären, so wenig einen Akt der Erfahrung, ein Erfahrungsurteil oder einen Erfahrungsbegriff, an oder in dem sich nicht das Anschauen mit dem Denken, die Sinnlichkeit mit dem Verstande gattete. Die Synthesis von Material und Form ergibt den Gegenstand, die von sinnlichem Anschauen und nichtsinnlichem Denken den Er-

1) Vgl. »Das Eine, die Einheit und die Eins« (Logos II, 26 ff.), sowie System der Philosophie, Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie, 1921, 50 ff.

2) Das Wort »Moment« hat Hegel, soviel ich weiß, zuerst in die Logik eingeführt.

fahrungs*akt*. Ist das Erfahrungsurteil wahr, so stimmt es mit dem Gegenstande überein, d. h. Anschauen und Denken vereinigen sich so, daß ihr Produkt, das Angeschaut-Gedachte, identisch ist mit der objektiven Synthesis des Gegenstands. Nur durch das Zusammenwirken von Sinnlichkeit und Verstand wird *Wahrheit* produziert, weil im Gegenstande selbst das sinnliche und das rationale Moment, Material und Form, eine Synthesis bilden.

Das Material ohne die Form, die Form ohne das Material sind *unselbständige* Momente, d. h. keine Gegenstände im Sinne der Erfahrung; ebenso ist das Anschauen ohne das Denken, das Denken ohne das Anschauen unselbständig und produziert kein wahres Erfahrungsurteil. Die vom Materiale losgelöste Form hat also ebensowenig *empirische* Wahrheit wie das von der Form losgelöste Material. Da aber die Form gar keine andere Funktion hat als die, mit dem Material zusammen den Gegenstand zu konstituieren, so kann sie für sich selbst überhaupt keine »Wahrheit« haben. Wenn Wahrheit Uebereinstimmung mit dem Gegenstande ist, und wenn die Form für sich kein Gegenstand, sondern nur ein Gegenstands*moment* ist, so läßt sich von einer Uebereinstimmung irgendeines Erkenntnis*aktes* mit der Form nicht reden. Es kann keinen Erkenntnisakt geben, der sich auf die Form oder auf die Formen richtete und für sich Wahrheit beanspruchen dürfte. Der Begriff einer »überempirischen« Wahrheit etwa, die einem solchen Akte zukäme, ist auf Grund der transzendentalen Erkenntnistheorie nicht zulässig; er ließe sich, wenn man die Theorie sinngemäß auf ein überempirisches Erkennen ausdehnen wollte, nur wieder auf Akte anwenden, die mit einem überempirischen *Gegenstande* übereinstimmen, nicht aber auf solche, die nur ein Gegenstands*moment* vom Gegenstands*ganzen* loslösen. Nur wenn es etwa ein Erkennen geben sollte, in dem sich das nichtsinnliche Denken mit einem *nichtsinnlichen Anschauen* synthetisch vereinigte, ließe sich davon sprechen, daß dieser Synthesis subjektiver Momente eine Synthesis gleichgearteter objektiver entspräche; nur wenn an Stelle des sinnlichen Materials ein nichtsinnliches mit der Form oder den Formen in einem *Gegenstande* verbunden wäre, könnte der transzendentale Erkenntnisbegriff sinngemäß erweitert werden; nicht mit der nichtsinnlichen Form, sondern mit dem nichtsinnlichen, überempirischen Gegenstande stimmte dann das »wahre« überempirische Erkennen überein. Kant hat den Begriff eines solchen Erkennens als ein Problema hingestellt; ein übersinnlicher Verstand, dessen Anschauen ebenso übersinnlich wäre wie sein Denken,

vermöchte solche »Gegenstände« zu erkennen: der unsrige ist dagegen auf Ergänzung durch die Sinnlichkeit angewiesen, die ihm insofern eine unübersteigliche Schranke entgegenstellt.

Das Resultat dieser Ueberlegung ist sehr merkwürdig, denn e s m a c h t d i e W a h r h e i t d e r t r a n s z e n d e n t a l e n L o g i k z u n i c h t e. Das Denken dieser Logik richtet sich gerade auf die losgelösten Formen als auf seine »Gegenstände«; wenn es solche Gegenstände aber nicht gibt, wenn der Begriff des Gegenstands eine Erweiterung auf das nichtsinnliche Gebiet nicht gestattet, genauer, wenn »unser« Verstand nicht zureicht, um in dieses Gebiet einzudringen, — inwiefern dürfen dann »unsere« Urteile über die Formen der Erfahrung Anspruch auf Wahrheit erheben? Wonach richtet sich »unser« Denken, sofern es solche Urteile fällt? Man sieht: hier zeigt sich im Gebäude der kritischen Erkenntnistheorie eine deutliche Lücke, — dieselbe, auf die schon im Anfang hingewiesen wurde; sie macht eine Ergänzung oder eine Umbildung der Theorie zur dringendsten Forderung. Es ist nicht nur das Bedürfnis einer »Logik der Philosophie« als einer der Logik der Erfahrung entsprechenden Disziplin, nicht nur ein zu dieser Logik n e u hinzukommendes Bedürfnis, das sich hier einstellt, sondern die L o g i k d e r E r f a h r u n g s e l b s t zeigt sich bedroht, solange jene Lücke nicht in befriedigender Weise ausgefüllt ist. Um die Logik, um das transzendentale Denken zu retten, um es vor dem Vorwurf zu bewahren, wahrhaft »gegenstandslos«, d. h. leer und nichtig zu sein, lehrt der »transzendentale Empirismus«, daß es allerdings ein nichtsinnliches Anschauen und einen nichtsinnlichen »Gegenstand« auch für »unser« Denken gibt, daß dieses Denken i m m e r zugleich ein Anschauen, oder was dasselbe besagt, daß es h e t e r o t h e t i s c h geartet ist; auch das »rein logisch« Gedachte ist daher wahrhaft ein »Gegenstand«, d. h. ein aus Inhalt und Form Zusammengesetztes.

A l l e s Denken ist danach heterothetisch, sowohl das Erfahrungsdenken als das »logische«; a l l e s Denken ist zugleich s y n t h e t i s c h: ist ein Zusammendenken z w e i e r Momente, eines logischen und eines alogischen, der Form und des Inhalts. Ein bloß »thetisches« Denken, d. h. ein Denken, das bloß Denken e i n e s Moments wäre, kann es nicht geben. »Das absolut Einfache ist kein Gegenstand, sondern nur ein Moment a m Gegenstande, das sich gesondert nicht denken läßt.« (Rickert, Logos II, 34.) »Jeder Gegenstand, den wir theoretisch denken können, besteht aus mehreren Elementen, die für sich noch nicht Gegenstände, sondern lediglich Momente an einem Gegenstande sind und deshalb

als *Voraussetzungen* des Gegenstandes auch »Vorgegenstände« genannt werden können.« (Rickert, System I, 54.) Diese Erklärungen beziehen sich nicht nur auf den Erfahrungsgegenstand, aber auch nicht nur auf die »logischen«, sondern gleichermaßen auf *alle* Gegenstände des Denkens. Rickert abstrahiert von der Besonderheit der Gegenstände, auf die das Erfahrungsdenken einerseits, das »logische« (d. h. das in der Logik sich betätigende) andererseits sich richtet und stellt in seinem *Prinzip der Heterothesis und Synthesis* einen für alle Gegenstände geltenden Grundsatz auf, einen *allgemeinlogischen Grundsatz*, der sowohl die logische Theorie der Erfahrung als die logische Theorie der Logik (der Philosophie überhaupt) beherrscht. In dem Begriffe des »denkbar umfassendsten rein logischen Gegenstandes« (Logos II, 35) sucht Rickert das »Modell eines theoretischen Gegenstandes überhaupt« zu bestimmen (System I, 50 ff.), das »Minimum der rein logischen Gegenständlichkeit« (Logos II, 35), das »Minimum des theoretisch Denkbaren« (System I, 54 ff.). Das heterosynthetische Prinzip ist Prinzip des Denkens schlechthin, es ist das absolut erste Prinzip. In der Synthesis »erfassen wir in Wahrheit den *vollen* »Anfang« des Denkens« (Logos II, 37; System I, 59 f.). Die Logik begreift so nicht nur ein von ihrem eigenen unterschiedenes, auf irgendwie gegebene Gegenstände gehendes, aber auch nicht nur ihr eigenes Denken, sondern sie begreift »mit einem Schlage« sowohl dieses von ihr unterschiedene als das Denken ihrer selbst, sie ist in diesem ihrem »Anfange« oder »Ursprunge« sowohl Logik der Erfahrung als Logik der Philosophie. Ein *einheitlicher*, Empirie und Logik umfassender, *Erkenntnisbegriff* wird dadurch hergestellt, das ist die große Leistung dieser universellen »Erkenntnistheorie« [1].

Ausdrücklich lehnt Rickert es ab, über das Zusammen von Form und Inhalt als dem theoretisch »Letzten oder Unauflöslichen« (Logos II, 32 f.; System I, 53 f.) noch weiter fortzugehen zu einer vom Inhalt losgelösten »reinen« Form, in der etwa ein noch Elementareres ergriffen würde als der »letzte« Gegenstand. Vielmehr ist diese angeblich »reine« Form ein *speziellerer* Gegenstand, da sie wiederum, um gedacht werden zu können, in einen Inhalt (»Form«) und eine Form (»Form der Form«) zerlegt und aus beiden Momenten zusammengesetzt werden muß (Logos II, 33 f.; System I, 54), — m. a. W. die Logik der Logik ist nur ein *Spezialfall* der Logik überhaupt, auch sie wird von deren

1) »Wie denken wir überhaupt etwas so, daß es Gegenstand der Erkenntnis wird?« — mit diesen Worten beginnt Rickert die Darstellung seiner Theorie (System I, 50).

allgemeinem Grundprinzip, dem hetero-synthetischen Prinzip des Denkens schlechthin, beherrscht. Das Bedürfnis, das logische Denken selbst logisch zu begreifen, wird hierdurch zugleich mit dem anderen: einen für Empirie und Logik identisch gültigen Gegenstandsbegriff zu gewinnen, erfüllt. Empirie und Logik werden unter ein beide gemeinsam begründendes Prinzip gebracht: empirisches (oder mathematisches) und logisches Denken sind beide Spezialfälle des Denkens überhaupt; dieses aber ist nicht ein »rein« logisches im Sinne der formalen Logik, die von jedem nichtformalen Momente abstrahieren zu können glaubt, sondern es ist ein transzendental-logisches, insofern es schon in diesem Ursprunge ein synthetisches und kein bloß thetisches Denken ist. »Ein Denken, das . . zuerst oder gar immer nur thetisch in der Form der Identität sich bewegte, existiert lediglich in der Phantasie einiger Logiker« (worunter wohl die vorkantischen Rationalisten und ihre Nachfolger von heute zu verstehen sind) (System I, 59). Empirisches und logisches Denken sind beide Denken; sie unterscheiden sich nicht dadurch, daß zum empirischen Denken noch ein Anschauen hinzutritt, durch das es erst zum empirischen würde, denn ein Anschauen muß auch zum »reinen« Denken der Logik hinzutreten, damit es nur überhaupt Denken wird; wie die beiden objektiven Momente erst in ihrer Synthesis den Gegenstand ergeben, so die beiden subjektiven Momente des Anschauens und Denkens erst in ihrer Synthesis den »vollen« Erkenntnisakt. Das Unterscheidende liegt nur darin, daß im empirischen Gegenstande das Moment des Inhalts sinnlicher Art ist, im »überempirischen« Gegenstande der Logik aber unsinnlicher Art; daß ebenso im empirischen Erkennen das Anschauen ein sinnliches, im logischen aber ein unsinnliches (formales) ist. Sowenig sich eines der objektiven Momente »für sich« denken läßt, sowenig eines der subjektiven: Form ist »gedacht« immer schon Synthesis von Inhalt und Form, Denken ist »gedacht« ebenso immer schon Synthesis von Anschauen und Denken; denn es läßt sich überhaupt nie ein »Einfaches«, sondern immer nur ein Vielfaches, zum wenigsten ein Zweifaches »denken«. So beantwortet Rickert die »für die gesamte Philosophie wichtige Frage« (System I, 53) (man darf wohl sagen: wichtigste) nach der Struktur des Denkens überhaupt; auf dieser Lehre baut er sein ganzes System auf [1]).

---

1) Es sei bemerkt, daß sich bei Rickert die hier gebrauchte Terminologie von Anschauen und Denken nicht findet, sie stimmt aber sinngemäß mit seinen Ueberzeugungen überein.

Hier zeigt sich nun aber eine große Schwierigkeit. Die Unterscheidung von Gegenstand und Moment bleibt innerhalb der Theorie nicht eindeutig; vielmehr wird dasselbe, was für die Logik der Erfahrung bloß Moment am empirischen Gegenstande ist: der »reine« Begriff, die Form, für die auf sich selbst sich richtende Logik wiederum zum Gegenstande, so daß also das einerseits als Moment Gedachte andererseits »für sich«, d. h. für die sich selbst begreifende Logik, oder für die logische Selbsterkenntnis als Gegenstand gedacht wird; oder: in der Selbsterkenntnis erweist es sich, daß die Logik der Erfahrung die Form als Moment am empirischen Gegenstande immer schon als einen Gegenstand denkt. Es fragt sich daher, wie sich die beiden Gegenstände, der empirische und der logische, zueinander verhalten. Die Beziehung von Empirie und Logik klarzustellen, ist der wahre Zweck der Theorie; dadurch aber, daß durch sie geradezu zwei Klassen von selbständigen Gegenständen geschaffen werden, scheint dieser Zweck eher vereitelt, als erreicht.

Die Kantische Logik richtet sich auf das empirische Denken und scheidet in ihm zwei Momente, in deren synthetischer Vereinigung dieses Denken bestehen soll; nur die Unselbständigkeit der subjektiven Momente, die Momenthaftigkeit des Verstandes auf der einen, der Sinnlichkeit auf der anderen Seite ermöglicht es, ihre Synthesis zu denken; gerade weil beide »für sich« nur Fragmente sind ohne eigene Erkenntniskraft, wird verständlich, daß ihr Zusammenwirken das Ganze des Aktes ausmacht (von der Lehre der Grundsätze als reiner Erkenntnisse apriori, die diese Angewiesenheit des Verstandes auf die Sinnlichkeit ignoriert, indem sie eine »reine Naturwissenschaft« der auf reine, aber sinnliche Anschauung gegründeten Mathematik nebenordnet, ist hierbei als einer Inkonsequenz abzusehen). Und ebenso macht die Unselbständigkeit der objektiven Momente von Form und Materie die synthetische Einheit des empirischen Gegenstandes als solche begreiflich. Die Lehre von den Formen als Gegenständen der Logik vernichtet diese Begreiflichkeit; um die Logik gegen den Vorwurf zu schützen, daß sie sich im Leeren bewege, — ein Vorwurf, der sich mit der Behauptung deckt, daß Momente sich gesondert nicht denken lassen —, setzt sie an Stelle der leeren die »vollen« Formen als logische Gegenstände. Aber damit schießt sie über das Ziel hinaus: die so gedachten Formen erweisen sich in ihrer »Selbständigkeit« nicht mehr geeignet, die Synthesis ihrer selbst und des sinnlichen Materials denkbar zu machen, — wenn anders diese Synthesis nicht zur Subsumtion werden soll.

Die Gefahr, an die Stelle einer Vereinigung der Momente das Verhältnis der Subsumtion treten zu lassen, wird durch die Rickertsche Theorie vom »Modell« als dem »denkbar umfassendsten« Gegenstande, durch welche die erörterte Schwierigkeit überwunden werden soll, allerdings nahegerückt. Indem diese Theorie nämlich von aller Besonderheit der Gegenstände abstrahiert, um in ihrem Prinzip einen Grundsatz für alles Denken überhaupt zu gewinnen, entsteht zum mindesten der Anschein, als solle das Problem der Vereinigung von Form und Inhalt in den »besonderen« Gegenständen dadurch gelöst werden, daß diese als »Spezialfälle« (Logos II, 36, 38) unter den »rein« logischen als den allgemeinsten Gegenstand subsumiert werden. Allenfalls lassen sich die besonderen logischen Gegenstände (die Formen) als Spezialfälle des im »Modell« entworfenen allgemeinsten ansehen, niemals aber die empirischen Gegenstände; diese gehören einer anderen »Gattung« an, weil die logischen Formen zugleich als Momente in ihnen mit sinnlichem Materiale verbunden sein sollen. So würde die durch das universelle erkenntnistheoretische Prinzip geschaffene Vereinigung der Gegensätze von Empirie und Logik zu teuer erkauft sein; wenn der »rein logische« Gegenstand eine bloß abstrakte Allgemeinheit besitzt; wenn er nichts ist als der Gattungsbegriff aller speziellen Gegenstände, so erneuert sich sofort das transzendental-logische Problem der Synthesis von Form und Inhalt, von Denken und Anschauen, denn dieses Problem ist im Grunde identisch mit dem des Verhältnisses von Empirie und Logik, wie die bisherigen Ausführungen bewiesen haben. Durch eine Subsumtionstheorie, welcher Art sie auch sei, kann das Problem nicht gelöst werden. Die Verbindung der empirischen Gegenstände mit den logischen darf nicht nur nach dem Prinzip der Spezifikation gedacht werden, denn sie ist selbst — ebenso wie die Verbindung der Momente im »Modell« des Gegenstandes — eine transzendentale Angelegenheit: in den empirischen Gegenständen sind die logischen als Momente enthalten, deshalb lassen sie sich nicht unter die logischen und zuletzt unter den »rein« logischen subsumieren [1]). Die besonderen Gegenstände können nicht als »Spezialfälle« des allumfassenden »Modells« angesehen werden, weil dieses vielmehr als formales Moment an ihrem Aufbau logisch beteiligt ist; die Frage ist, wie diese Beteili-

1) Vgl. die Polemik Hegels gegen das Subsumieren (Werke I, 149, 360, 422). Ueber die Unzulässigkeit der Subsumtion als Prinzips der Synthesis siehe Von Kant bis Hegel I, 78 ff., 247 ff., 337 ff., 441 ff., 489 ff., 596 Anm. — Kant will mit seinem »transzendentalen Schema« dasselbe Problem lösen, das sich Rickert in seiner Modelltheorie stellt.

gung, wie das *Zusammen* von Form und Inhalt, d. h. wie die Form »für sich« als »voller« Gegenstand und *zugleich* als unselbständiges Moment »am« Gegenstande zu denken sei. Ist diese — transzendentale — Frage beantwortet, dann mag man alle Gegenstände klassifikatorisch als empirische (oder mathematische) und als logische einteilen und unter den Oberbegriff des »Gegenstands überhaupt« als ihrer Gattung unterordnen: dem Subsumtionsverhältnisse liegt logisch aber das *synthetische* voraus.

Es zeigt sich somit, daß durch den Begriff eines »Modells« aller Gegenstände das Problem, wie Inhalt und Form im *empirischen* Gegenstande synthetisch vereinigt sind, keineswegs gelöst wird; auch der »rein« logische bleibt unbeschadet seiner Gegenständlichkeit doch bloße *Form*; nicht als *Gattung*, sondern als *Moment* ist er »an« den Gegenständen; er bleibt auch als »rein« logischer doch eben ein logischer und läßt sich daher den empirischen *und* logischen Gegenständen nicht gleichermaßen überordnen: die Theorie überwölbt als solche *nicht* Empirie und Logik, sie ist *nicht* die *universelle* Erkenntnistheorie, die *zugleich* das empirische und das logische Denken umfaßte; wenigstens leistet der Begriff des »Modells« als *Gattungsbegriff* diesen Dienst nicht. Die Aufgabe, die zu bewältigen ist, kann durch das abstrahierende, klassifizierende und subsumierende Denken überhaupt nicht in Angriff genommen werden. Die Subsumierbarkeit aller Gegenstände unter den »rein« logischen vereinigt nicht die »heterogenen« »Klassen« des Empirischen und des Logischen, weil diese »Klassen« vielmehr *Momente* sind und kein gemeinsames »Genus« haben. So sehr sich in dem Gedanken des »Modells« als des »umfassendsten« Gegenstandes die *Forderung* ausspricht, über die Zweiheit von empirischen und logischen Gegenständen, von empirischem und logischem Denken hinauszugehen, so wenig wird diese Forderung durch ihn *erfüllt*, wenn das »Modell« nur den allgemeinsten Gegenstand darstellt, dem gegenüber alle anderen Spezialfälle sind: das Problem liegt vielmehr darin, wie ein *Selbständiges*, ein »Gegenstand«, andererseits doch wieder ein *Unselbständiges*, ein »Moment« werden oder auch umgekehrt darin, wie ein *Moment* ein *Gegenstand* des Denkens werden kann. Für das logische Denken wird das logische Moment des empirischen Gegenstandes selber Gegenstand; für das empirische Denken wird dieser logische Gegenstand zum Momente des empirischen, — wie verhält sich empirisches zu logischem Denken, wie verhält sich der logische Gegenstand zum empirischen, in dem er bloßes Moment ist?

Diese Frage bleibt unbeantwortet, solange das Verhältnis beider als das der Subsumtion bestimmt wird.

Freilich ist mit diesem Resultate über die Modelltheorie noch nicht entschieden, denn ihr tieferer Sinn ist es gerade, an die Stelle des Subsumtionsverhältnisses das von Gegenstand und Moment zu setzen: wie das Logische und das Nichtlogische zusammen ein Ganzes, einen Gegenstand ergeben, soll durch die Lehre vom »Modell« erklärt, es soll durch sie festgestellt werden, daß diese beiden Momente in jedem Gegenstande vorhanden sind, daß jedes Denken immer nur zugleich ein Denken des Logischen und des Alogischen (subjektiv ausgedrückt: ein Denken und ein Anschauen) ist. Daher soll zunächst einmal bei der weiteren Erörterung von dem Verhältnisse des empirischen zum logischen Gegenstande und somit auch von dem des empirisch Alogischen zum logisch Alogischen (subjektiv ausgedrückt: von dem des sinnlichen Anschauens zum unsinnlichen) abgesehen, und lediglich die Beziehung der Momente zueinander im logischen Gegenstande ins Auge gefaßt werden. Erst wenn diese Beziehung erörtert ist, kann jene andere erneut betrachtet, und der Zusammenhang beider erwogen werden. Es soll also zunächst unbeachtet bleiben, daß Rickert das »Modell« als »rein« logischen Gegenstand bezeichnet; insofern das Alogische auch in ihm als Moment enthalten ist, trifft diese (nur für das Verhältnis der Form zum empirischen Gegenstande geltende) Bezeichnung nicht zu; sie beschwert daher die Theorie von vorneherein in unnötiger Weise. Es ist ja gerade die Ueberzeugung Rickerts, daß schon in dem »denkbar Einfachsten«, im »Minimum« des Gedachten, »das Eine und das Andere«, ein formales und ein inhaltliches, ein rationales und ein irrationales, ein logisches und ein alogisches Moment verbunden sind; daher darf die Synthesis beider so wenig »rein« logisch, wie »rein« alogisch genannt werden: sie ist vielmehr alle Male logisch-alogischen Wesens. Die Frage ist, wie die beiden Momente »letzthin« zu bestimmen sind, und wie sie zusammen ein Ganzes ausmachen.

III. Andersheit und Gegensätzlichkeit.

Die Schwierigkeit, den logischen, d. h. den Gegenstand der Logik, als Moment am empirischen Gegenstande zu denken, tritt nun aber, auch wenn man sie dadurch zu umgehen versucht, daß man lediglich den logischen »Gegenstand überhaupt« als die Synthesis des Einen und des Anderen begreift, sofort in der Aufgabe, das Eine und das Andere einer-

seits als Momente und andererseits als das Ganze dieser Synthesis aufzufassen, wieder hervor. Um die Synthesis als das Ganze ihrer Momente denken zu können, d. h. um die Synthesis nicht nur zu vollziehen, sondern um sie als Synthesis und dieses Vollziehen als Vollziehen selbst ins Bewußtsein zu heben, ist es notwendig, die Momente als Momente außerhalb der Synthesis zu denken; denn bedeutete das Denken des Ganzen und das der Momente als Momente eines und dasselbe, m. a. W. ließen sich die Momente vom Ganzen nicht abtrennen und abgetrennt denken, so könnte ich niemals dahin gelangen, von einem Zusammen der Momente, von einem Ganzen, einer Syn-thesis zu reden, und ebensowenig könnte ich angeben, welches die Momente seien, — ich könnte kein Moment als Moment festhalten. Das aber tut Rickert. Er zerlegt den Gegenstand in Momente; in diesem Zerlegungsakte besteht die wesentliche Tat seines Denkens: »... haben wir das Eine und das Andere, so ist das zugleich die Einheit des Einen und des Anderen oder die Einheit des Mannigfaltigen, und nur durch Zerlegung dieser Einheit ist das Eine und das Andere zu gewinnen« (Logos II, 37). Der Sinn des von mir unterstrichenen Satzes kann nur der sein: indem ich die unzerlegte Einheit des Einen und des Anderen zerlege, erhalte ich das Eine und das Andere als Gesonderte, als Momente. Das »Eine« bestimmt Rickert dann weiter als das Moment der Identität, das »Andere« als das der Andersheit (oder Verschiedenheit).

Es ist also möglich, dieselbe Einheit unzerlegt und sie hinwiederum zerlegt zu denken; die Momente müssen sich sondern und als gesonderte in ihrem Verhältnisse zueinander betrachten lassen, sonst bekäme ich durch die Zerlegung gar nichts »Anderes« als die ursprüngliche unzerlegte Einheit. Ich muß das »Eine«, die Identität, und das »Andere«, die Andersheit, jedes »für sich« nehmen, wenn ich behaupten will, so genommen seien sie Momente »am« Ganzen, unselbständige Teile, aus deren »Zusammen« die Synthesis, der Gegenstand, das »Modell« besteht. Hierbei verwickle ich mich aber in einen merkwürdigen Widerspruch, der auch bei Rickert klar zutage tritt. Auf der einen Seite muß ich leugnen, daß ich die Momente »für sich«, »gesondert« denken kann, wenn allein ihr »Zusammen« einen »Gegenstand« des Denkens, das Denkminimum, darstellen soll; auf der anderen Seite werde ich aber dazu gedrängt, die Denkbarkeit des Moments, also des Unselbständigen, des »Vorgegenstandes«, der Denkvoraussetzung zuzugeben, denn was

täte ich sonst, wenn ich den Gegenstand »zerlege«, wenn ich von Identität und Andersheit gesondert irgend etwas aussage? Dieses Tun kann doch nichts anderes als ein Denken sein!

So finden sich denn auch bei Rickert Sätze, in denen das gesonderte Denken der Momente für unmöglich erklärt wird, neben solchen, in denen dieses Denken entweder ausdrücklich zugestanden oder aber faktisch geübt wird. ». . . Das absolut Einfache ist kein Gegenstand, sondern nur ein Moment am Gegenstande, das sich gesondert nicht denken läßt« (Logos II, 34). Aber ist dieser Satz nicht selbst ein Denken über das absolut Einfache? Wie kann ich denn von dem absolut Einfachen überhaupt wissen, wie kann ich von ihm etwas aussagen, wenn ich es als absolut Einfaches, gesondert vom Gegenstande, »für sich«, nicht denken kann? So heißt es denn auch an anderer Stelle geradezu: »Die Identität für sich gedacht ist kein Gegenstand, sondern ein Moment am Gegenstande. Gegenstände lassen sich nur heterologisch denken« (System I, 59). Also muß es möglich sein, die Identität »für sich« zu denken; ja, gerade nur so gedacht, ist sie Moment, — Gegenstand dagegen, insofern sie nicht »für sich«, sondern in Synthesis mit der Andersheit gedacht wird. Aber andererseits ist doch die Identität »für sich gedacht« nicht Moment, sondern Gegenstand, denn das Moment läßt sich nicht »für sich« denken, sondern nur zusammen mit dem »Anderen«. Wenn man tiefer forscht, so ist es nun gerade dieser Widerspruch, der es unmöglich machen soll, das Moment zu denken. Was sollte auch logische Denkunmöglichkeit anderes bedeuten als Widerspruch? Sobald ich das Moment denkend festhalten will, verwandelt es sich mir in den Gegenstand, d. h. in das Zusammen beider Momente. Wenn ich z. B. die Identität »für sich« denken will, sehe ich, daß ich in ihr gar nicht nur sie denke, sondern zugleich die Andersheit. Ich kann den Satz A ist A nur aktualisieren, indem ich das A zweimal setze und das erste A vom zweiten unterscheide. Die Sprache drückt das ebenfalls aus, indem sie uns sagen läßt: eines und dasselbe; wir verbinden also, auch wenn wir eines und dasselbe denken, zwei Glieder miteinander. Ohne die Glieder gesondert zu haben, können wir sie nicht identisch setzen, »mit logischer Notwendigkeit fordert die Identität die Verschiedenheit« (System I, 56). Um nun dem Widerspruche zu entgehen, dasselbe, nämlich das Identische zugleich als Verschiedenes zu setzen, erklärt Rickert die Identität für ein Moment, das sich »für sich«

nicht denken läßt, das vielmehr forttreibt zu dem »anderen« Momente, der Verschiedenheit oder Andersheit.

Entgehen wir damit dem Widerspruche? *Ist nicht das, was forttreibt,* vielmehr *der Widerspruch selbst,* der eben aus dem Zwange entsteht, das Moment *zugleich* als Gegenstand, d. h. das »eine« Moment mit dem »anderen« als *eines und dasselbe* zu denken? Es hilft mir gar nichts zu sagen: die Identität »für sich« kann ich nicht denken, ich werde von ihr, bei dem Versuche es zu tun, zu dem anderen Momente, zur Andersheit, fortgetrieben, erst beide zusammen ergeben mir einen »vollen« Gegenstand des Denkens; denn ich ergreife *auch in dem Zusammen* nichts Denkbares: der Widerspruch wird nicht gehoben, wenn ich die Identität als »vollen« Gegenstand denke. Es ist ebenso widerspruchvoll, den Gegenstand als bestehend aus Momenten zu denken, wie es widerspruchvoll ist, Momente »für sich« zu denken. Sobald ich einmal den Gegenstand in Momente zerlegt habe, gerate ich in den Widerspruch. Identität und Andersheit ergänzen sich nicht zu etwas *Denkbarem*, sondern zu etwas *Undenkbarem*, obwohl sie einander fordern, ja *gerade weil* sie einander fordern, weil sie nur zugleich oder zusammen, d. h. als *eines und dasselbe* gedacht und als eines und dasselbe eben *nicht gedacht* werden können.

Rickert wird dem Gesagten entgegenhalten, daß es falsch sei, den Gegenstand, das Zusammen der Momente, als *Identität* zu bestimmen, daß sich Identität und Andersheit vielmehr zur *Synthesis* des Einen und des *Anderen* ergänzen, ebendeshalb nicht zu der des Einen und des *Selben*. Aber wenn damit die Schwierigkeit zu überwinden wäre, — wodurch entstünde denn dann der auch bei Rickert aufweisbare *Widerspruch* im Denken des Moments? Und wenn dieser Widerspruch durch die Unterscheidung von Synthesis und Identität sich aufheben ließe, worin gründete dann die *logische Unmöglichkeit*, das Moment als Moment »für sich« zu denken? Um eine *faktische* Unmöglichkeit irgendwelcher Art kann es sich doch dabei nicht handeln. Aber Rickert vermag sich selbst in jener Unterscheidung von Synthesis und Identität nicht treuzubleiben. *Die Identität fordert,* sagt er an der eben zitierten Stelle, *mit logischer Notwendigkeit die Verschiedenheit oder Andersheit.* Wie unterscheidet sie sich hierin von der »Einheit« der Synthesis? Diese, heißt es an anderer Stelle, kann ». . . nie Einheit als Unterschiedslosigkeit bedeuten, sondern *fordert* den Unterschied oder die Andersheit

ebenso, wie die »Einheit« der Identität den Unterschied oder die Andersheit abwehrt« (System I, 60). Aber auch die Identität »forderte« doch »mit logischer Notwendigkeit« die Andersheit! Wenn der Unterschied zwischen Synthesis und Identität daher nur der ist, daß die erstere den Unterschied fordert, die letztere ihn abwehrt, so ist er keiner. Nur solange ich glaube, die Identität »für sich«, getrennt von der Andersheit (in »Abwehr«-Stellung) widerspruchlos denken zu können, kann die Unterscheidung von Synthesis und Identität für mich Geltung haben. Sobald ich aber eingesehen habe, daß auch die Identität die Andersheit zugleich fordert und abwehrt, fällt sie dahin. Die Identität ist eben als Identität gar nicht »nur« Identität, d. h. Unterschiedslosigkeit, sondern sie ist zugleich Unterschied, Andersheit. Das Eine und das Andere ist in Wahrheit Eines und das Selbe, weil Eines und das Selbe selbst Eines und das Andere ist. Die Selbigkeit ist sie selbst und die Andersheit, diese aber ebenso sie selbst und die Selbigkeit: das ist der logisch einzig und allein zutreffende Ausdruck für den Widerspruch, der hier unvermeidlich entsteht.

Wenn aber diese Folgerungen richtig sind, dann bezeichnet das Wort Andersheit gar nicht das Wesen des mit der Identität immer verbundenen Gegenstandsmoments (und ebensowenig das Wort Heterothesis das zur Thesis gehörige subjektive Denkmoment). Unter Andersheit oder Verschiedenheit versteht die Sprache den Charakter von beliebig vielen Eigenschaften, Zuständen, Dingen usw., die in anderer Hinsicht einander gleichen und insofern unter einen und denselben Gattungsbegriff subsumierbar sind. Auch Rickert unterscheidet die Verschiedenheit, die mit Gleichheit verträglich ist, von derjenigen, die es nicht ist. »Das Eine ist vom Anderen nicht allein verschieden, sondern zugleich auch nur verschieden. Zur Verschiedenheit muß erst noch etwas Gemeinsames hinzutreten, das ein Fundament für die Gleichheit abgibt« (Logos II, 41 f.). Diese von der Verschiedenheit zu unterscheidende »Nur-Verschiedenheit« sollte man nicht Andersheit, sondern Gegensätzlichkeit nennen. Allerdings muß dieses Wort, wenn es die hier gemeinte logische Gegensätzlichkeit bezeichnen soll, in einem anderen Sinne verstanden werden, als derjenige ist, in dem wir von Wärme und Kälte, Groß und Klein als von Gegensätzen reden, denn solche empirischen Gegensätze sind streng genommen nicht »nur-verschieden«, da sie sich unter Gattungsbegriffe subsumieren lassen. Dennoch ist das Wort für den freilich eigen- und einzigartigen Charakter der logischen Gegensätze bezeichnender als das Wort Verschiedenheit, denn es

wird dadurch zugleich die ausschließende Zusammengehörigkeit ausgedrückt[1]). Warm und Kalt, Groß und Klein fordern einander und wehren einander ab; sie tun beides, weil eine Temperatur für die Empfindung nur entweder Wärme oder Kälte bedeuten, jedes gemessene Quantum nur entweder groß oder klein sein kann (wobei natürlich von der Relativität dieser Begriffe, wie von allen ihren sonstigen realen oder logischen Beschaffenheiten völlig abzusehen ist). Ebenso ist die Gegensätzlichkeit der Identität, die Verschiedenheit oder Andersheit der Gleichheit entgegengesetzt. Das Gesagte läßt sich auch so aussprechen: das Andere, welches ich mit dem Einen verbinden will, ist nicht ein beliebig Anderes dem Einen gegenüber, sondern es ist sein Anderes, d. h. es steht im Gegensatze zu ihm, es ist ihm entgegengesetzt. Nicht Andersheit also, sondern Gegensätzlichkeit, nicht Heterothesis, sondern Antithesis sind die Charaktere der Momente des Gegenstandes und des Denkens. Die Identität ist nicht etwas »Anderes« als die Gegensätzlichkeit, sie ist nicht bloß verschieden, sondern sie ist nur-verschieden von ihr, d. h. sie ist ihr entgegengesetzt.

Die Untersuchung ist damit an einen äußerst schwierigen Punkt gekommen. In der Gegensätzlichkeit wird nämlich stets die Negation mitgedacht und spielt in ihr eine entscheidende Rolle. Zwar ist auch das Andere ohne Zweifel als das Andere nicht das Eine, aber es ist richtig, wie Rickert betont, daß durch die Negation allein das Eine noch nicht zum Anderen wird: ». . . es wäre ein Irrtum zu glauben, es genüge das »nicht« als bloße Negation oder als im eigentlichen Sinne »vernichtendes« Nein, um das Andere aus dem Einen entstehen zu lassen oder abzuleiten. Solche Zauberkraft ist der Negation als bloßer Verneinung oder »Vernichtung« nie gegeben. . . . Denken wir das Andere des Einen als das Nicht-Eine und trotzdem irgendwie positiv als Anderes, so fügen wir stets zur Verneinung, die das Eine aufhebt, noch etwas hinzu, das nicht aus der Verneinung stammt. Die Negation macht aus dem Etwas lediglich das Nicht-Etwas oder das Nichts. Sie läßt den Gegenstand überhaupt sozusagen verschwinden, und ebenso kann durch Nicht-Identität niemals Andersheit oder Verschiedenheit entstehen. Das geht schon daraus hervor, daß die Negation selbst, als Gegenstand gedacht, bereits den Unterschied von der Position, also ein Anderes voraussetzt, oder daß das Nichts in seinem Verhältnis zum Etwas

1) Uebrigens greift auch Rickert instinktiv zum Worte »Gegensatz«, sobald er den »Unterschied« des Einen und des Anderen am Weltallbegriff näher erläutert (System I, 69).

nur ein Spezialfall des Anderen in seinem Verhältnis zum Einen ist. Die Andersheit geht der Negation logisch voran. Logisch noch Ursprünglicheres als die Andersheit, die neben der Identität zum Modell des theoretischen Gegenstandes gehört, kann gar nicht gedacht werden« (System I, 58). Konsequenter und scharfsinniger ist wohl der »Empirismus« niemals verkündet worden als in diesen Sätzen, in denen der Kern der Rickertschen Lehre enthalten ist; es gilt, sie zu prüfen.

Geht die Andersheit wirklich der Negation logisch voran? Ist Negation nur ein Spezialfall von Andersheit? Ist das logische Nein, die Verneinung, nur ein beliebig Anderes (ἕτερον) als die Bejahung? Gewiß läßt sich sagen, daß beide auch im Verhältnisse der Andersheit zueinander stehen, daß der »positive« Inhalt des im »Nein« Gedachten ein »anderer« ist als derjenige, der im »Ja« gedacht wird. Aber es ist doch schon sehr paradox, von einem positiven Inhalte des Nein zu sprechen, da ja der Begriff des Positiven allein durch den Gegensatz gegen das Negative seinen Sinn gewinnt, also das Ja und Nein schon vorausgesetzt werden, wenn ich dem Nein einen positiven Inhalt zuschreiben will. Rickert unterscheidet selbst die Positivität des Anderen von der bloßen Negativität, indem er erklärt: wir fügen stets zur Verneinung noch etwas hinzu, das nicht aus der Verneinung stammt, wenn wir das Andere als etwas Positives denken. Ist damit nicht aber zugestanden, daß die Negation logisch der Andersheit vorangeht? Könnten wir denn zur Negation etwas hinzufügen, wenn wir nicht zunächst die Negation selbst gesetzt, d. h. sie voraus-gesetzt hätten?

Plato sagt einmal, äußerste Peinlichkeit in der Untersuchung zeuge meist nicht von Adel, sondern weit eher von Unfreiheit des Geistes, jedoch gäbe es Fälle, in denen sie notwendig sei [1]); ich glaube, hier ist solch »unadlige« äußerste Peinlichkeit vonnöten. Die Negation selbst, als Gegenstand gedacht, heißt es bei Rickert (aber kann man sie denn anders denken?), setzt bereits den Unterschied von der Position, also ein Anderes voraus. Setzt die Negation den Unterschied von der Position voraus? oder setzt sie nicht vielmehr die Position selbst voraus, nämlich sich entgegen? Erst muß doch das Ja und das Nein gedacht sein, ehe die Reflexion darüber einsetzen kann, daß beide voneinander verschieden sind; ich kann das Nein auf

1) Theaitetos St. 184: „Τὸ δὲ . . . . μὴ δι' ἀκριβείας ἐξεταζόμενον, τὰ μὲν πολλὰ οὐκ ἀγεννές, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ τούτου ἐναντίον ἀνελεύθερον, ἔστι δὲ ὅτε ἀναγκαῖον, ...“

das Ja gar nicht *beziehen*, ehe ich *beide gesetzt* habe, die Verschiedenheit ist doch aber eine Form der Beziehung. Das Nein ist ferner, wenn ich es auf das Ja beziehe, von ihm nicht bloß verschieden, es ist nicht bloß »etwas« Anderes als das Ja, sondern es ist sein Gegensatz oder *sein* Anderes. Auch die Identität, die Gleichheit oder irgendeine »andere« Kategorie ist von der Bejahung *verschieden*, aber *entgegengesetzt* ist dem Ja *nur* das Nein, — so sehr, daß *jede logische* Entgegensetzung sich auf die des Ja und Nein zurückbezieht, in ihr gegründet ist. Hier trifft das Denken etwas »Letztes« an; die Negativität der Verschiedenheit oder Andersheit *nach*setzen heißt allerdings den Begriff des Gegensatzes *aufheben*. Das Entgegensetzen ist aber der »Form« nach unbedingt, so spricht Fichte diese Unableitbarkeit und Ursprünglichkeit aus. Die »Kategorie der Negation« ist eine Ur-Kategorie, — auch Kant hat sie, wie zu wenig beachtet wird, als eine solche angesehen. Seit Lotze und Sigwart hat man sich daran gewöhnt, die Verneinung lediglich als verneinendes *Urteil* aufzufassen, d. h. das Nein zu einer ihm vorausgedachten Beziehung der Urteilsbestandteile hinzutreten zu lassen. Man hat darüber den *kategorialen Sinn der Negation* völlig vergessen.

Bei Rickert entsteht die These, die Andersheit gehe der Negation logisch voran, daraus, daß er sein »Modell« als das Zusammen des Einen und des Anderen definiert und *das Andere* als *Andersheit* bestimmt. Das Andere ist bei Rickert im Grunde genommen aber gar nicht die Andersheit, sondern es ist ein Gesetztes, von dem ausgesagt wird, daß es ein Anderes im *empirischen* Vergleiche mit einem ebenfalls Gesetzten, dem Einen, sei: ein empirisch Anderes, dessen Positivität die empirische, inhaltliche, formindifferente Bestimmtheit ist, die ihm als einem sinnlich Angeschauten, nicht aber als dem *logisch* durch die *Form* Andersheit bestimmten zukommt. Denke ich aber das Andere als das durch diese Form Bestimmte, d. h. als das logisch Andere, so denke ich damit *lediglich* die Negation seiner Gleichheit mit dem Einen; vergleiche ich das Eine und das Andere nicht empirisch, sondern logisch, so ist das Positive des Anderen nicht seine inhaltliche Bestimmtheit, sondern seine Andersheit. Sage ich von etwas inhaltlich irgendwie Bestimmtem, z. B. von einem Gelben aus, daß es ein Anderes sei im Vergleiche etwa mit einem Roten, so ist der *logische* Sinn dieses Aussagens nur der: es ist dem Roten *nicht gleich*; was es positiv ist, muß ich durch die sinnliche Anschauung erfahren, die es ihrerseits als ein Gelbes bestimmt. Als das logisch Andere bestimmt ist es nicht das Gelbe, sondern ein empirisch

Unbestimmtes; im empirischen Urteile sagt die Andersheit von diesem Unbestimmten nur aus, daß es n i c h t ein Rotes sei. Die Andersheit negiert empirisch das Rotsein, sie negiert logisch die Gleichheit des Anderen und des Einen; das in der Andersheit enthaltene l o g i s c h P o s i t i v e ist mithin die G l e i c h h e i t. Die Andersheit schlechthin, die Form Andersheit, ist nichts anderes als die negierte Gleichheit, weshalb man mit Recht sagen darf: die Andersheit »entsteht« durch die Negation der Gleichheit, denn von dem empirisch Positiven des Anderen sieht die logische Form ebenso ab wie von dem empirisch Positiven des Einen.

Der Anschein, als ob in dem logisch Anderen ein noch über die Negation seiner Gleichheit mit dem Einen hinausgesetztes Positives enthalten sei, wird nur dann erweckt, wenn ich bei dem Anderen nicht nur die Andersheit denke, sondern wenn ich es noch außerdem sinnlich anschaue; durch das sinnliche Anschauen entsteht mir aber nicht »das Andere«, sondern dies bestimmte Andere, dieses Gelbe hier. Durch die Negation der Gleichheit entsteht die Andersheit; aber die Andersheit ist logisch ebenso positiv wie die Gleichheit, so daß man auch sagen kann, die Gleichheit entsteht durch die Negation der Andersheit. Im Logischen entsteht durch die Negation ein Positives, weil Negatives und Positives sich g e g e n s e i t i g a u s s c h l i e ß e n d e r g ä n z e n, weil sie zusammen ein Ganzes bilden, dessen Seiten ebenso positiv sind, als sie sich gegenseitig negieren. Im Logischen handelt es sich deshalb überall um »Alternativen«; deshalb entsteht hier jedes Glied des Ganzen durch Negation des »anderen«: jedes Glied ist dem »anderen« entgegengesetzt, es ist ihm gegensätzlich, sein G e g e n s a t z oder sein G e g e n t e i l. Deshalb ist die Negation im Logischen wahrhaft »zeugend«; so ist die Gegensätzlichkeit selbst der Gegensatz zur Identität, die Verschiedenheit zur Gleichheit, die Negativität zur Positivität usw. Hier trifft es daher zu, daß »das Andere« nicht nur etwas Negatives, sondern zugleich etwas Positives ist. Aber hier ist das Positive des »Anderen« nicht ein sinnlich-alogisch Bestimmtes, so daß dieses Positive in seiner Positivität verbliebe, wenn die Negation fortgedacht würde, sondern es ist z u g l e i c h das Negative: es ist das a l s Negatives bestimmte Positive oder umgekehrt. Dies »Zugleich« ist nicht nur das empirisch verbindende »Und«, sondern es bedeutet selbst »zugleich« Identität und Gegensätzlichkeit. Das Gelbe ist »ein« Anderes als das Rote; das Positive der Gelbheit erfüllt empirisch die »leere« Form Andersheit. Die Andersheit selbst aber ist nicht »ein« Anderes als die Gleichheit, sondern »ihr« Anderes, ihr Gegensatz und n u r ihr Gegensatz; sie ist »nur-verschieden« von der Gleichheit.

Dies Verhältnis gilt aber nur für die logischen Gegensätze, nicht für empirische. Zwar trifft auch bei diesen zu, daß das Entgegengesetzte nicht bloß ein Anderes ist als das Gesetzte, sondern sein Anderes, aber diese Beziehung ist nicht das einzige Band zwischen den bezogenen Gliedern; Wärme und Kälte z. B. stehen noch außerdem unter dem Oberbegriff der empfundenen Temperatur überhaupt. Weil dieser Oberbegriff die Glieder vereinigt, weil sie also nicht nur entgegengesetzt, sondern zugleich Arten einer ihnen gemeinsamen Gattung sind, die dem Gegensatze zu »Grunde« liegt, kommt den Begriffen noch ein Inhalt zu, der durch die Negation nicht bestimmt wird. Die Kälte kann durch die Negation der Wärme nicht »erzeugt« werden, sondern sie ist etwas »positiv« Empfundenes; die Kälte ist kein logischer Gegenstand, sondern ein empirisch Reales, das sich messen läßt, das Grade hat usw. Deshalb kann es auch eine empirische Mitte zwischen den Gegensätzen geben, wie das Laue. Identität und Gegensätzlichkeit dagegen, oder Gleichheit und Verschiedenheit usw. sind logische Gegenstände, deren Gegensätzlichkeit allein durch die Negation des einen Gegensatzgliedes bestimmt wird; so ist die Gegensätzlichkeit nichts anderes als negierte Identität, die Verschiedenheit nichts anderes als negierte Gleichheit usw. Die logische Beziehung der Gegensätzlichkeit allein vereint hier die Bezogenen und scheidet sie zugleich. Identität und Gegensätzlichkeit haben nichts gemein, was sie gattungsmäßig bestimmte, das Gemeinsame ist vielmehr das Gesetzte, dem entgegengesetzt wird. Daher ist das »Positive« der Gegensätzlichkeit nichts anderes als die Identität, das der Verschiedenheit die Gleichheit, das der Negativität die Positivität. Das Entgegengesetzte ist hier nichts alogisch Gesetztes, sondern es ist das positiv Gesetzte selbst in der Form der Negativität; es ist nichts außerhalb der Gegensätzlichkeits-Beziehung schon Bestimmtes, sondern es erhält allein durch das Negieren des Gesetzten seine Bestimmung. Aber ebenso erhält auch das Gesetzte seine Bestimmung erst durch das Negieren und ist daher selbst das Entgegen-Gesetzte. Das Entgegensetzen ist so zugleich das Setzen, keines geht dem anderen voraus, sie sind beide eines und dasselbe und nicht eines und dasselbe. Die Anti-Thesis ist zugleich die Thesis. Dies besagt es, daß sie »Momente« sind eines Ganzen, und dies ist der Grund, weshalb das Denken der Momente zum Widerspruche führt, weshalb es als Denken der logischen Gegensätze antinomisch oder dialektisch wird. Die Identität ist »für sich« selbst zugleich Gegensätzlichkeit und umgekehrt.

IV. Das Problem des Widerspruchs.

Die bisherige Untersuchung hat gezeigt, daß das Denken der logischen Gegenstände, insofern sie gegensätzliche Momente eines Ganzen sind, den Widerspruch nicht vermeiden kann. Bezeichnet man das Kriterium der Widerspruchlosigkeit als logisches Kriterium schechthin, als das, woran das Denken sich als »logisches« ausweist, so hätte sich das seltsame Resultat ergeben: alles wahre Denken ist »logisch«, nur nicht das Denken des Denkens und seiner Denkmomente, das eigentlich logische, richtiger logologische Denken. Ja, dieses Resultat müßte von der Logik (als der Logologie) erweitert werden auf die Philosophie überhaupt, denn was für die Logik als einem Teile der Philosophie gilt, muß auch für das Ganze gelten. Die Philosophie denkt in »Alternativen«, d. h. in Gegensätzen [1]), die alle den Charakter des logischen Gegensatzes tragen. Deshalb legt Rickert das Verhältnis des Einen und des Anderen seinem Systeme zu Grunde. Die Philosophie hat das Weltall zum »Gegenstande«; dieser Gegenstand aber »besteht« aus der Welt und dem Ich, »und zwar besteht zwischen Welt und Ich das Verhältnis der Alternative. Alles, was nicht das Eine ist, muß das Andere sein.« (System I, 66). Dieser »universale« »Gegenstand« ist ein philosophischer, weil er, wie die Identität, das Eine und das Andere, Satz und Gegensatz, Thesis und Antithesis, Identität und Gegensätzlichkeit in sich schließt. Deshalb ist er nach Rickert »ein Gegenstand, der sich von allen anderen [nämlich empirischen!] Gegenständen prinzipiell unterscheidet« (ebenda). Die von mir in Klammer hinzugefügten Worte sind notwendig, denn von den logischen unterscheidet sich der universale Gegenstand »prinzipiell« — nämlich sofern er das Eine und das Andere so umfaßt, daß beide sich ausschließend ergänzen —, doch gerade nicht; er ist ja nur ein »Spezialfall« des »Modells« [2]). Prinzipiell unterscheidet er sich nur von den empirischen Gegenständen, insofern sie empirisch, d. h. »unzerlegt« gedacht werden; dieses Denken nämlich führt nicht zum Widerspruche, weil es sich nicht auf »Momente« richtet und den Gegenstand nicht »bestehend« aus Momenten, sondern in seiner »Ganzheit« erkennen will.

---

1) Das Wort »Alternative« klingt sprachlich an Andersheit und somit an Heterothesis an, es meint aber eigentlich das Gegensatz-Verhältnis, weshalb es besser wäre von Antithesen zu sprechen.

2) Rickert sollte ihn deshalb, da das »Modell« alle Gegenstände unter sich befaßt, »im Prinzip« (nämlich im heterothetischen) überhaupt von keinem Gegenstande unterscheiden.

Den Rickertschen Satz, daß sich nur Gegenstände, nicht aber Momente »denken« lassen, könnte man daher dahin deuten, daß sich nur der *empirische* Gegenstand, nicht dagegen der logische und überhaupt der philosophische »logisch« denken lasse. Nur das empirische Denken sei »wirkliches« Denken, weil es allein sich wahrhaft auf »Gegenstände« richtet, weil es allein »gegenständliches« Denken (Erkennen) ist. Dieses Resultat würde dann mit dem Grundgedanken der kritischen Erkenntnistheorie übereinstimmen, insofern sie uns lehrt, daß *die Grenzen der Erfahrung zugleich die Grenzen der Erkenntnis* überhaupt sind, daß jenseits der Erfahrung nichts mehr »erkannt« werden kann. Nach Kant gehört zum Erkennen nicht nur Denken, sondern auch Anschauen und zwar »für uns« sinnliches Anschauen; deshalb »erkennt« nur die Erfahrung, weil sich in ihr die »leeren« Formen mit sinnlichem Inhalte »erfüllen«. Das vom sinnlichen Anschauen getrennte »Denken« ist nur ein Moment am Erkennen; dieses Denken, dieses Moment, selbst zum Erkennen machen wollen, heißt sich selbst widersprechen; daher ist es kein Wunder, wenn ein so widerspruchvolles Tun nur Widersprüche erzeugen kann, es wäre vielmehr widerspruchvoll, wenn das »bloße« Denken *nicht* auf Widersprüche stieße, denn dann wäre der Satz falsch, daß es nur ein subjektives Moment am empirischen Erkennen ist, sowie die Form, das »bloß« Logische nur ein objektives Moment, ein Moment am empirischen Gegenstande ist. Allein auch dabei kann man sich nicht beruhigen, denn falsch oder wahr kann der Satz doch nur sein, wenn er sich an dem Kriterium des »wirklichen«, des »logischen« Denkens, an der Widerspruchlosigkeit, messen läßt. Ist alles Sprechen von Momenten ein Sich-*Wider*-sprechen, so verliert — scheint es — alles, was erkenntnistheoretisch, was philosophisch überhaupt nur immer ausgemacht werden mag, seinen theoretischen Sinn.

Wir geraten beim empirischen Denken der empirischen Gegenstände nur deshalb nicht in Widersprüche, weil und sofern wir sie eben *empirisch* denken; dagegen entsteht der Widerspruch, wenn wir Momente zu denken versuchen und zwar nicht nur die *Momente* des logischen Gegenstandes, sondern den logischen *Gegenstand* selbst, insofern er *Moment* ist, — er ist aber *immer* Moment am empirischen Gegenstande. Von hier aus läßt sich ein Verständnis für die Rickertsche Theorie vom »Modell« gewinnen. *Sie dient dazu*, könnte man sagen (wie der Kantische Schematismus), *den Widerspruch zu vermeiden, in den sich das Denken der Momente*

verstrickt. Sie ermöglicht es, den logischen Gegenstand wie einen empirischen zu behandeln, ihn gleichsam in einen empirischen zu verwandeln: das Vorbild des »Modells« ist der empirische Gegenstand, nämlich der aus sinnlichem Inhalt und logischer Form sich zusammensetzende. Nur um diese Verwandlung vornehmen zu können, bestimmt Rickert ihn als »Gegenstand überhaupt« im Unterschiede von den empirischen sowohl als den logischen Gegenständen: als die allgemeinste Gattung aller Gegenstände. »Eigentlich«, so ließe sich auch sagen, ist nur der empirische Gegenstand ein Gegenstand, der logische ist nur Moment. Soll das Moment »für sich« gedacht werden, d. h. als Gegenstand, so muß der empirische zum Vorbild genommen werden. Die Identität z. B. ist danach nur Moment; soll sie »für sich« betrachtet werden, so verwandelt sie sich in ein Etwas, das selbst aus Inhalt und Form besteht. Als Gegenstand gedacht ist sie erstens Inhalt, nämlich der Inhalt dessen, was die Form Identität von dem Gattungsbegriffe »Form überhaupt« unterscheidet, das Spezifische, der besondere Forminhalt, und zweitens Form, nämlich eben »Form überhaupt«, das, was sie mit allen Formen gemeinsam hat. Bezeichnet man die »Form überhaupt« als das logische, den Inhalt als das alogische Moment, so ist die Identität als Gegenstand nicht nur logisch oder »rein« logisch, sondern sie ist auch alogisch, nämlich ihrem spezifischen Forminhalte nach; sie besteht, wie jeder Gegenstand, aus einem alogischen und einem logischen Momente. Und ebenso setzt sich das Denken der Identität — und nur dadurch wird es »gegenständliches« Denken — aus dem subjektiven Momente des Anschauens (das sich auf den alogischen Inhalt richtet) und des Denkens (das sich auf die logische Form richtet) zusammen.

Alles Denken ist, wie schon früher gesagt wurde, als »volles« Denken Synthesis aus Anschauen und Denken. »Bloßes«, »reines« oder »rein« logisches Denken ist unmöglich, ist widerspruchvoll, d. h. es ist überhaupt kein Denken, denn der Widerspruch bedeutet die Selbstvernichtung des Denkens. Soll sich das Denken des logischen Gegenstandes nicht selbst vernichten, so kann es nicht »bloßes« Denken sein, sonst wird es »unlogisch«, d. h. antilogisch, antinomisch. So wie das empirische Denken stets auch ein logisches, d. h. eben ein Denken ist, so ist das logische Denken stets auch ein alogisches, d. h. ein Anschauen. Wie das empirische Denken nur deshalb »logisch«, d. h. widerspruchlos ist, weil es zugleich auch alogisch ist, so kann auch das logische den Widerspruch nur vermeiden, wenn es sich selbst nicht nur als ein logo-

oder tautologisches, sondern als ein hetero-logisches versteht. Um aber den empirischen und logischen Gegenstand nicht auf solche Weise völlig unterschiedslos zu machen, wird nun dem Sinnlich-Alogischen das Unsinnlich- (oder Formal-)Alogische gegenübergestellt. Nicht darin also wird das Spezifische von Empirie und Logik gesehen, daß die Empirie sich auf den empirischen als auf einen a l o g i s c h e n Inhalt richtet, die Logik aber auf die diesem Inhalte entgegengesetzten l o g i s c h e n Formen, sondern darin, daß der alogische Inhalt, auf den b e i d e sich richten, ein spezifisch unterschiedener ist, während b e i d e die Verknüpfung dieses Inhalts mit der logischen »Form überhaupt« gemeinsam haben. Oder anders ausgedrückt: das empirische und das logische (und überhaupt philosophische) Denken gleichen sich hinsichtlich des Moments D e n k e n, sie sind verschieden nur hinsichtlich des Moments A n s c h a u e n; dieses ist in dem einen Falle ein sinnliches, im anderen ein unsinnliches. Die Logik, so könnte man schließlich im Sinne dieser Theorie auch sagen, ist nur eine »andere« Art von Empirie, wenn man nämlich das Wort Empirie im weiteren Sinne verwendet und das logisch-alogische, das hetero-logische Wesen des erkennenden Denkens überhaupt dadurch bezeichnet. Weil a l l e s Denken in diesem erweiterten Sinne e m p i r i s c h ist, — deshalb und nur deshalb konnte das »Modell« des theoretischen Gegenstandes überhaupt in Analogie zu dem Bau des empirischen konstruiert, konnte die universelle Erkenntnistheorie geschaffen werden.

Werden die Schwierigkeiten, mit denen das logische Denken zu kämpfen hatte, durch diese hetero-logische, »empiristische« Theorie gehoben? Wird der Widerspruch vermieden? Es hat sich schon oben ergeben, daß diese Frage verneint werden muß. Das Modell, als Gattungsbegriff a l l e r, der logischen wie der empirischen, Gegenstände gedacht, ist nicht fähig, das Problem des Verhältnisses von logischer Form und sinnlich alogischem Inhalte zu lösen, weil die Momente sich nie unter einen gemeinsamen Oberbegriff subsumieren lassen. Deshalb ist es auch unmöglich, empirisches und logisches Denken als A r t e n des gattungsmäßig heterologischen zu vereinigen und nur durch die S p e z i f i t ä t des alogischen Moments zu unterscheiden. Empirisches und logisches Denken, empirischer und logischer Gegenstand verhalten sich zueinander nicht wie zwei Arten derselben Gattung, sondern wie das G a n z e zum M o m e n t; der bei dem Denken des »Modells« entstandene Widerspruch erneuert sich, sobald das Verhältnis des »Modells« zum empirischen Gegenstande erwogen wird. Das »Modell« kann selbst nur M o m e n t am empirischen

Gegenstande sein, der in ihm mit einem »anderen« Momente vereinigt ist, dem des Sinnlich-Alogischen. Wenn es aber richtig ist, daß die Rickertsche Modell-Theorie den logischen Gegenstand in einen empirischen verwandelt, um den empirischen unter den logischen subsumieren zu können, so entsteht die Frage, ob nicht durch diese Verwandlung dem Begriffe des empirischen Gegenstandes selbst Unrecht getan wird.

Der empirische Gegenstand »besteht« aus Form und Inhalt, aus logischem und alogischem Momente; wenn man das logische Moment, wie Rickert es tut, als das der Identität faßt, so ist das alogische dasjenige, welches mit der Identität zusammen den ganzen Gegenstand ausmacht, oder dasjenige, durch dessen Hinzutreten aus dem Momente Identität ein Identisches wird. Ein Identisches ist niemals bloß Identität, sondern es ist etwas, »an« dem die Identität ist, das mit ihr verknüpft ist. Von diesem Momente sagt Rickert, es sei gegenüber der Identität, als dem Einen, das Andere, folglich lasse sich kein Gegenstand allein durch die Identität, d. h. tautologisch, bestimmen, vielmehr habe die »Andersheit« an jedem Anteil. Deshalb bezeichnet Rickert als Momente des »rein« logischen Gegenstandes, die selbst nur formal zu bestimmen sind, die Identität und die »Andersheit«. Aber am empirischen Gegenstande ist das »andere« Moment gar nicht die »Andersheit«, sondern es ist das die »leere« Identität Erfüllende, wodurch sie zu einem Identischen oder einfach zu Einem wird; wenn ich den empirischen Gegenstand zerlege, so komme ich also nicht zu dem Einen und dem Anderen, sondern zur Selbigkeit und dem, von dem die Selbigkeit gilt. An die Stelle dieses Zweiten die »Andersheit« setzen, heißt das Alogische in ein Logisches verwandeln. Entsteht der Widerspruch vielleicht durch diese Verwandlung? Also dadurch, daß der empirische Gegenstand unter den Gattungsbegriff des »rein« Logischen subsumiert, fälschlich »rationalisiert« wird? Läßt er sich vielleicht vermeiden, wenn ich darauf verzichte, das Erfüllende als einen logischen »Gegenstand« zu betrachten, wenn ich es lediglich als Moment des empirischen ansehe? Vermag ich den letzteren als Synthesis des logischen und des alogischen Moments widerspruchlos zu denken? Entsteht der Widerspruch m. a. W. dadurch, daß Rickert mit »Andersheit« eigentlich nicht die der Identität entgegengesetzte Form, die als Gegensätzlichkeit bestimmt werden mußte, sondern das meint, was sich logisch überhaupt nicht bestimmen läßt (das logisch Unbestimmbare, dessen Positivität nicht diejenige der Andersheit, sondern die des Formerfüllen-

den ist), und daß er dieses Alogische als Inhalt des »rein« logischen Gegenstandes wieder formal nimmt, so daß man gezwungen wird, Gegensätzliches: nämlich Form und Inhalt, als Eines und dasselbe, nämlich als Form Andersheit, zu denken?

Wenn man sich dabei beruhigte, so hieße das: logisch lasse sich der empirische Gegenstand gar nicht denken, weil der alogische Inhalt in ihm sich immer nur sinnlich anschauen lasse; zum Moment der logischen Form müsse der alogische, also bei dem empirischen Gegenstande — und nur von ihm ist jetzt die Rede — sinnliche Inhalt hinzutreten, damit die Synthesis »denkbar«, nämlich empirisch erkennbar werde. Nur die Identität lasse sich nur-logisch denken, das Identische aber lasse sich nur zugleich denken und sinnlich anschauen, denn in ihm sei der nur durch sinnliches Anschauen bestimmte Inhalt »mitgedacht«. Damit wäre das Problem nicht gelöst, sondern auf seine Lösung endgültig verzichtet. Wenn sich die empirische Synthesis von logischer Form und alogisch-sinnlichem Inhalt nur empirisch erkennen, nicht aber logisch denken ließe, so hätten die Worte Synthesis von logischer Form und alogisch-sinnlichem Inhalte keinen logischen, d. h. aber überhaupt keinen Sinn! Das ganze Unternehmen der transzendentalen Logik wäre, ebenso wie durch den früher erkannten Widerspruch, durch eine solche Problem-»Lösung« zum Tode verurteilt; die Logik spräche sich damit selbst ihr Daseinsrecht ab und vernichtete durch denselben Akt, in dem sie zu ihrer Erkenntnis käme, sich selbst. Soll Erfahrung als möglich begriffen werden, so muß sich die Frage beantworten lassen: wie ist die Logik der Erfahrung möglich? Die Antwort, die der transzendentale Empirismus gibt, indem er die Möglichkeit der Logik auf die gleiche Weise wie die der Erfahrung zu begründen sucht, hat sich als unzureichend erwiesen. Es hat sich gezeigt, daß diese Gleichsetzung die Logik und die Philosophie überhaupt zu einer »anderen« »Art« der »Gattung« Erfahrung macht, sozusagen zu einer Empirie des Apriori[1]), wodurch sich das Problem erneuert, aber nicht gelöst wird.

---

1) Wie die heutige Phänomenologie das tut; Scheler z. B. betont ausdrücklich: »Aus dem Gesagten ist klar, daß, was immer a priori gegeben ist, ebensowohl auf »Erfahrung« überhaupt beruht, wie all jenes, das uns durch »Erfahrung« im Sinne der Betrachtung und der Induktion gegeben ist. Insofern beruht alles und jedes Gegebene auf »Erfahrung«. Wer dies noch »Empirismus« nennen will, mag es so nennen. Die auf Phänomenologie beruhende Philosophie ist in diesem Sinne »Empirismus«...« (Jahrb. für Philos. und phänom. Forschung, Bd. I, Teil II, 450). Man wird bei solchen Sätzen lebhaft an Schellings Pathos der Anschauung (z. B. Werke II, 215 f.) und an seinen »unbedingten Empirismus« (III, 24, 27) erinnert; aber Schelling hat nie aufgehört, damit zu

Es liegt nicht mehr in der Aufgabe dieser kritischen Bemerkungen, die positive Lösung des Problems herbeizuführen; andeutungsweise mag jedoch zum Abschlusse die Richtung gewiesen werden, in der diese Lösung zu suchen ist.

V. Bewußtsein und Selbstbewußtsein.

Das Denken soll zugleich ein Anschauen sein, — das Anschauen zugleich ein Denken; beide sollen im Erkennen sich zu einem und demselben einzigen Akte vereinen.

Fasse ich das Moment des Denkens als dasjenige des Identisch-Setzens (in Uebereinstimmung mit der Rickertschen Theorie, die in der Identität das logische Moment des Modells sieht), so macht das Anschauen aus dem Identisch-Setzen erst das »wirkliche« Denken, im Falle des sinnlichen Anschauens das empirische Erkennen. Das Identisch-Setzen kann selbst erst in Tätigkeit treten, indem es sich mit dem Anschauen verbindet, denn es kann nur etwas alogisch Bestimmtes (etwas »Gegebenes«, wie die Kantische Erkenntnistheorie sagt) identisch-setzen. Ein Identisch-Gesetztes wird niemals durch das Identisch-Setzen allein zur Entstehung gebracht, sondern eine diesem Setzen entgegengesetzte Tätigkeit, eben das sinnliche oder unsinnliche Anschauen, muß dabei mitwirken. Ein Identisch-Gesetztes ist ein durch das Identisch-Setzen und zugleich durch ein diesem entgegengesetztes Anschauen Gesetztes; oder: es ist als Identisch-Gesetztes dem durch Anschauen Gesetzten entgegengesetzt, aber als Gesetztes mit ihm identisch. Das aber ist nur möglich, wenn das Identisch-Setzen dem Angeschauten das Angeschaute »selbst« entgegensetzt, oder wenn jedes Identisch-Gesetzte als zugleich Angeschautes ein Sich-selbst-Entgegengesetztes ist.

Der Begriff des Sich-selbst-Entgegengesetzten ist aber der des Selbstbewußtseins. Sich selbst entgegengesetzt sein kann nur das-

ringen, Anschauen und Denken miteinander zu vereinigen, weil er wußte, daß schon die Empirie und ebenso die Philosophie empirisch und apriorisch zugleich ist, während Scheler den Gegensatz, der hier zu überwinden ist, ebensowenig sieht, wie er das, was er »Konstruktion« nennt und bekämpft, seinem wahren Sinn und Wesen nach versteht, — heißt Konstruktion doch bei den großen deutschen Idealisten gar nichts anderes als Synthesis des empirischen und apriorischen Moments! Die sog. Konstruktionen dieser Denker enthalten mehr »Erfahrung« als alle »empiristischen« Philosophien vor und nach ihnen, mit Einschluß der Schelerschen Phänomenologie; deshalb sagt Schelling mit Recht, man werde einst erkennen, daß der wissenschaftliche Geist in keiner Zeit »tiefere und an Resultaten reichere Erfahrungen gemacht« habe als seit Kant (X, 73).

jenige, welches ein Selbst ist, d. h. welches sich sich selbst entgegensetzt. Darauf deutet der das Wort Identität am besten verdeutschende Ausdruck »Selbigkeit«. Die Identität ist ohne das Selbst nicht zu denken: Selbigkeit ist »Moment« der Selbstheit. Nur durch das Selbstbewußtsein wird das Identisch-Setzen als Entgegen-Setzen verständlich; indem ich ein Angeschautes als Identisch-Gesetztes denke, bringe ich mir mein eigenes Tun, nämlich das »ganze« Setzen, zum Bewußtsein: ich reflektiere. Indem das Erkennen auf sich reflektiert, wird es »für sich«, es setzt sich (das Denken) sich (dem Anschauen) entgegen. Nichts anderes besagten die Worte »für sich« in den oben angestellten Versuchen, das Moment »für sich«, d. h. als Gegenstand zu denken. Das »für sich« gedachte Moment ist das reflektierte, das sich selbst entgegengesetzte, das deshalb als »selbst«-ständig gedachte. Das Selbstbewußtsein löst das Problem, wie Gegensätzlichkeit und Identität Eines und das Selbe sein können, weil es die unsinnliche Anschauung dafür »gibt«: es löst den Widerspruch, weil es der sich aufhebende Widerspruch selbst ist.

Die unsinnliche Anschauung ist der sinnlichen entgegengesetzt, weil sie gar nichts anderes ist als die sich sich selbst entgegensetzende oder die über sich reflektierende sinnliche Anschauung; weil Logik gar nichts anderes ist als die sich selbst denkend anschauende, die sich begreifende Empirie. Das empirische Bewußtsein denkt das Angeschaute und schaut das Gedachte an; das logische Bewußtsein fragt: wie ist es möglich, daß Anschauen und Denken als empirisches Erkennen ein und derselbe Akt sein können, daß durch ihre Vereinigung ein Gegenstand erkannt wird, an dem das Angeschaute und das Gedachte nur Momente sind, und das als Gegenstand Eines, nämlich trotz der Gegensätzlichkeit seiner Momente, ein Identisches ist? Das transzendental-empirische Bewußtsein weiß darauf nur zu antworten: das Identische der Momente ist ihre Gattung; Angeschautes und Gedachtes als Gegenstand sind Eines, weil sie beide unter den »Gegenstand überhaupt« subsumierbar sind. Das transzendental-logische Bewußtsein aber antwortet: Anschauen und Denken sind Akte des Bewußtseins, die sich nur für das auf den empirischen Erkenntnisakt reflektierende Bewußtsein trennen, für das auf sich selbst reflektierende Bewußtsein aber gegensätzlich-identisch sind. Anschauen und Denken verhalten sich somit zueinander wie Bewußtsein und Selbstbewußtsein: sie sind nur Reflexe dieses höchsten Gegensatzes.

So und nur so läßt sich die Schwierigkeit überwinden, die dadurch entstand, daß an die Stelle des Inhalts, des formerfüllenden Anderen oder des Angeschauten das logisch Andere oder die Andersheit gesetzt wurde. Diese Verwandlung ist allerdings logisch notwendig. Logisches Moment wird das Angeschaute nur, indem es sich sich selbst entgegengesetzt, — indem es gedacht wird; gedacht aber hört es auf, das »bloß« Angeschaute zu sein (obwohl es nicht aufhört, Angeschautes zu sein), es setzt sich sich selbst entgegen und eben dadurch und nur dadurch mit sich identisch. Die Identität fordert die Gegensätzlichkeit, wie Rickert mit Recht sagt; aber sie fordert sie nicht als ein Anderes (das trüge dem Charakter des Forderns keine Rechnung), sondern die Gegensätzlichkeit ist ihr Anderes, ist das die Forderung Erfüllende, wodurch die Identität erst »sie selbst« wird; denn unerfüllt ist sie leer, d. h. nicht sie selbst, sondern ein Anderes. Der Ausdruck »fordern« ist freilich mißverständlich, wenn er meint, daß es sich um ein bloß subjektives Heischen handelt; wenn die Identität die Gegensätzlichkeit fordert, so erfüllt sie selbst diese Forderung oder wird vielmehr erst durch die Erfüllung der Forderung sie selbst; sie ist gar nichts »Anderes« als das die Forderung Erfüllende. Identität ist ihrem »Wesen« nach (als Gegenstand gedacht!) sie selbst und die Gegensätzlichkeit; sie ist nur »sie selbst«, insofern sie nicht nur sie selbst, sondern zugleich ihr Gegenteil ist. Das Fordern ist zugleich der Akt des Erfüllens, denn es ist das Sichselbst-Setzen vermöge des Sich-sich-selbst-Entgegensetzens. Die Identität fordert die Gegensätzlichkeit heißt: sie setzt sich selbst nur, indem sie sich als Gegensätzlichkeit sich selbst entgegensetzt. In diesem Akte »entsteht« sie oder »erfüllt« sich: erst die »volle« Identität ist »ganz« sie selbst.

Der Widerspruch, in den das logische Denken sich mit Notwendigkeit verwickelt, ist kein empirischer Widerspruch. Das logische Denken ist widerspruchvoll nur, insofern es der Tautologie widerspricht; das empirische Denken soll den Widerspruch vermeiden, weil es nicht tautologisch sein darf. Das logische Denken aber soll tautologisch sein, denn es will das ταυτό, es will den Inhalt selbst, den Inhalt als Selbst, die Selbstheit des Inhalts denken: mit Recht stellt Rickert das Logische als Identität dem Alogischen als der Andersheit gegenüber. Den Inhalt selbst denken heißt seine Selbigkeit oder ihn als ihn selbst, als das mit sich Identische, — heißt ihn tautologisch erfassen. Die Tautologie und sie allein ist das »rein« Logische. Aber der tautologische Satz ist kein »Satz«, er setzt nichts; als Satz widerspricht

er sich selbst: er setzt »nichts«, indem er vorgibt, »etwas« zu setzen. Die Dialektik enthüllt diese Täuschung, diese Selbsttäuschung des Sichselbst-Setzenden, indem sie dem Tautologischen das Antilogische in Gestalt des Widerspruchs entgegensetzt. Nur auf diese Weise läßt sich das Problem, das die Logik sich selbst stellt, lösen. Rickert hat vollkommen recht, wenn er sagt, daß es kein tautologisches Denken gibt, daß schon der Satz A ist A nicht bloß tautologisch ist; aber er hat unrecht, wenn er deshalb das Denken der Logik als heterologisch begreift. Heterologisch ist nur das empirisch-sinnliche Denken; das logisch-übersinnliche ist immer zugleich tautologisch. Im Grunde stimmt auch dies mit Rickerts Prinzip überein: das Denken ist immer das Eine und das Andere, es ist Denken und Anschauen, es ist tauto- und heterologisch. Aber weil es beides ist, weil es auch tautologisch ist, weil die Tautologie seine Voraus-setzung ist, ist es nicht heterologisch, sondern antilogisch; denn die Tautologie widerspricht der Heterologie und kann sich mit ihr nur zu einem Ganzen verbinden, indem sie sich aufhebt.

Sagt man, hier entstehe kein Widerspruch, weil es sich nicht um Urteile handle, sondern um Momente des Gegenstandes, so wird damit nur der empirische Widerspruch abgewehrt, der allerdings nur zwischen inhaltsetzenden Urteilen besteht. In der Tat: die Tautologie ist noch kein »Spruch« und folglich die Antilogie kein »Wider-spruch«. Aber es ist gerade das widerspruchvolle Tun der Logik, durch die Tautologie hindurch zum »Spruche« zu kommen, denn der Inhalt soll in der Logik in seiner Selbstheit erfaßt, das Angeschaute soll gedacht, als ein *ταυτό*, vielmehr als es selbst, als ein *ἑαυτό*, gedacht werden: es soll sich selbst aussprechen. Deshalb allein geht Rickert vom Anderen zur Andersheit über: die Andersheit ist die Selbstheit des Anderen, sie ist das Andere »für sich« gedacht, d. h. losgelöst von dem, was das Andere noch abgesehen davon ist, daß es eben das Andere ist. Das Andere als das Andere und als sonst nichts denken, heißt seine Andersheit denken. Die Andersheit ist das, was das Andere zu einem Identischen, zu einem Logischen macht, sie ist die Identität des Anderen: sein logisches Selbst, sein Logos. Das Andere ist das Andere — dies und nichts anderes sagt die Form Andersheit vom Anderen aus; die Form Andersheit ist das Andere selbst, entgegengesetzt ihm selbst, sofern es nicht Form, sondern Inhalt, nicht nur das Andere oder das Nur-Andere ist, sondern außerdem noch ein Anderes, — sofern es nicht nur als das Andere gedacht, sondern außerdem noch

sinnlich angeschaut wird. Oder: die Form Andersheit ist das Andere, insofern es sich selbst unsinnlich anschaut, sie ist das sich reflektierende, das sich selbst setzende oder sich denkende Andere.

Die Tautologie ist in Wahrheit Heautologie; denn das *ταυτό* ist kein Gegenstand, sondern das Selbst des Gegenstands, das vergegenständlichte Selbst oder der Logos des Gegenstands, der gegenständliche (inhaltlich bestimmte, übersinnlich angeschaute) Logos. In der Heautologie spricht der Logos des Inhalts sich aus; dieses Aussprechen ist kein Spruch, weil es ein Sprechen ist; der Logos ist kein Gegenstand, weil er nicht entgegen-steht, sondern sich selbsttätig hervorbringt, und durch die Tätigkeit ent-steht. Das Heautologische, die Form, der Logos ist das Entgegengesetzte des Gegenstands; der Logos ist selbst das Denken seiner selbst, er ist das Hervorbringende und Hervorgebrachte, das sich anschauende Denken. Das Sich-selbst-Aussprechen ist das Entgegengesetzte des Spruches; deshalb ist es, als Spruch ausgesprochen, — und es spricht sich im Spruche aus — sich selbst entgegengesetzt, sich wider-sprechend. Die Heautologie ist als Spruch selbst Widerspruch; sie sagt: das Andere ist das Andere; aber sie meint: das Andere ist es selbst, ist das Andere, sofern es sich sich selbst entgegensetzt, sich reflektiert, sich selbst unsinnlich anschaut. In der Tautologie vergegenständlicht sich der Nicht-Gegenstand, das Selbst; sie bringt den Akt des Sich-selbst-Setzens im Satze zum Stehen, sie macht das Sich-Aussprechen zum Inhalt eines Gesprochenen, eines Spruches. Die Antilogie oder Antithesis bringt den Sinn der Heautologie »zum Bewußtsein«, indem sie dem Spruche widerspricht, indem sie dem Satze den Gegensatz gegenüber-»stellt«. Satz und Gegensatz, Spruch und Widerspruch ergeben erst das Ganze des Gemeinten, in der Doppelheit von Thesis und Antithesis spricht sich der Logos voll aus; er hebt den Widersinn der Thesis auf und stellt eben dadurch ihren vollen Sinn her. Erst in dieser Doppelheit kommt das logische Tun zum Ausdruck; im Widerspruche gegen den Spruch hebt sich der Spruch, die Gegenständlichkeit, die Gesetztheit auf, aber gerade dadurch stellt sich das Sprechen, die Selbstheit, das Sich-selbst-Setzen her; im Widerspruche ent-stellt sich das Gestellte. In der Bewegung von Thesis zu Antithesis und in der Rückbewegung zur Thesis, die im Sich-Widersprechen beider sich äußert, erscheint die Wahrheit, die Spruch- und Widerspruchlosigkeit des logischen Tuns, — denkt sich das sich selbst anschauende Selbst oder bringt sich sich selbst zum Bewußtsein seiner selbst. In der Thesis

vergegenständlicht oder entselbstet sich das Selbst, in der Antithesis hebt es diese seine Vergegenständlichung auf, es entgegenständlicht sich, indem es seiner Vergegenständlichung widerspricht, es zersetzt sich in Momente; in der Reflexion auf den Widerspruch kehrt es zur Thesis zurück und verselbstet die Momente: es setzt sich selbst, *ἑαυτόν*.

Das Selbst setzt sich sich selbst entgegen; so ist es nicht es selbst, sondern das ihm Entgegengesetzte: Gegenstand; aber der tautologisch gesetzte Gegenstand ist ebenso sich selbst entgegengesetzt: er ist nicht bloß angeschaut, sondern zugleich gedacht, er ist inhaltlich und formal, »ein«Anderes und er selbst oder »das« Andere, dem Selbst entgegengesetzt und selber ein Selbiges, mit sich identisch: er widerspricht sich also; aber in diesem Widerspruche widerspricht er nur seiner Gegenständlichkeit oder Gegensätzlichkeit. Um sich selbst widersprechen zu können, muß der Gegenstand selbst das Selbst sein; er widerspricht sich nur, wenn er nicht nur er selbst, nicht nur ein Eines oder Eines und Dasselbe, nicht nur *ταυτό* ist, sondern wenn er selbst das Selbst, das Ich ist, wenn das Ich sich selbst in ihm widerspricht, wenn ich selbst mir in ihm widerspreche. Auch wenn empirische Urteile sich widersprechen, widerspreche in Wahrheit ich selbst, der Urteilende, mir; das Empirisch-Inhaltliche, das bloß sinnlich Angeschaute widerspricht sich nie: deshalb soll die Empirie den Widerspruch vermeiden. Die Empirie richtet sich ausschließlich auf das Sinnlich-Angeschaute und denkt es, indem sie urteilt; widerspricht sie sich, d. h. widerspricht sich das Bewußtsein, welches das Sinnlich-Angeschaute denkt, so ist der Erkenntnisgehalt des Gesprochenen nichtig: zwei einander entgegengesetzte empirische Urteile heben sich resultatlos auf und weisen das Bewußtsein an die sinnliche Anschauung zurück, damit es an ihr den Maßstab für die Wahrheit und Falschheit seiner Urteile finde. Wenn sich logische Sätze widersprechen, so widerspricht sich ebenso nicht das Gesetzte, sondern ich, der Setzende, widerspreche mir; aber die Logik richtet sich nicht auf das Gesetzte, weil sie sich nicht auf das sinnlich oder empirisch Angeschaute richtet, sondern in ihr denkt der Logos sich selbst. Indem ich mir in logischen Sätzen widerspreche, widerspricht der Logos in ihnen sich selbst; er muß sich widersprechen, wenn er sich in Sätzen ausspricht, wenn er sich als Gesetztes denkt; gerade im Widerspruche und nur im Widerspruche denkt er sich, sofern er sich in Sätzen denkt, — und er muß sich in Sätzen denken, wenn er sich überhaupt denken will: wie sollte er sich denken, ohne Sätze zu bilden? Der Widerspruch logischer Sätze ist mithin kein epmirischer und kein

zu vermeidender, sondern ein notwendiger; er ist um der Heautologie willen ein Widerspruch gegen die Tautologie: durch ihn befreit sich das Denken in Wahrheit von dem sich widersprechenden tautologischen Denken. Die Heautologie, nicht die Heterologie, ist der Schlüssel zum Probleme der sich selbst denkenden Logik; in ihr kommt der Logos zum Selbstverständnis, zum logischen Selbstbewußtsein; in ihr wird die Logo-logie widerspruchlos.

Notizen.

»Reichls philosophischer Almanach«, 1924, herausgegeben von Paul Feldkeller. Otto Reichl Verlag, Darmstadt 1924«, 480 Seiten, ist aus Anlaß seines 200jährigen Geburtstages Immanuel Kant gewidmet und zeigt, wie die Veröffentlichungen Keyserlingscher Richtung überhaupt, ein Gepräge starker Lebendigkeit. So führt er auch Kant vor hauptsächlich in der Vielseitigkeit seiner menschlichen Beziehungen, der Wirkung auf seine Zeitgenossen und der Eigenart seiner Persönlichkeit selber. Dies zeigen schon, außer dem ausgezeichneten »Geleitwort«, die Titel der Beiträge: »Kants Impulse«, »Das Echo im Herzen der jungen Menschen seiner Zeit«, »Kant und die Geschwister Herbert«, »Der elegante Magister«, »Der letzte Kant«, »Zeitgenossen über Kants Persönlichkeit«, »Der Humor Kants«, »Ein Abend in der Gesellschaft Altkönigsbergs« u. a., die außerdem den Charakter historischer Gewissenhaftigkeit und möglichster Quellennähe zu wahren bestrebt sind.

Berichte ferner, wie die über »Das Kantzimmer in Königsberg«, »Neue Kantbücher«, »Eine neue Kantbiographie« (von Vorländer), »Das Kantbilderwerk« bringen einem Kant als den Gegenstand mannigfaltigster gegenwärtiger Interessen zum Bewußtsein. — Von Interesse ist der Bericht über den Stand der vom Reichl-Verlag übernommenen Herausgabe der sämtlichen Werke von Leibniz in 40 Bänden.

Das Wertvollste indessen ist der 150 Seiten einnehmende Artikel über »Das philosophische Journal in Deutschland«, der dessen 200jährige Geschichte in unseres Wissens zum ersten Male vollständiger Uebersicht zur Darstellung bringt, und auch die Fülle der gegenwärtigen philosophischen Zeitschriftenliteratur Deutschlands klärender Gliederung und feinsinniger Kritik unterzieht. Er teilt seinen Gegenstand in die 2 Teile einer »vorklassischen und klassischen Zeit der deutschen philosophischen Zeitschrift (1715—1815)« einerseits, und einer »nachklassischen Zeit . . .« andererseits, und bringt von der Perspektive des Zeitschriftenwesens her treffende Bemerkungen zur Physiognomik der betreffenden Zeiten überhaupt. — Eine »Inventur der gegenwärtig erscheinenden philosophischen Zeitschriften auf der Erde« wird für den nächsten Almanach in Aussicht gestellt. L. W.

Die neue Schopenhauer-Ausgabe von Paul Deussen, die seit 1911 im Verlage von R. Piper u. Co. in München erscheint und durch

den Weltkrieg und seine Nachwehen eine sehr lange Unterbrechung erlitten hatte, schreitet seit 1923 wieder rüstig fort und soll 1925 ihrem Ende zugeführt werden. Nachdem bis 1913 in rascher Folge die ersten fünf, die bekannten größeren Werke enthaltenden Bände und in Band 9 und 10 die Vorlesungen herausgekommen waren, konnten während des ganzen folgenden Jahrzehnts nur die zum erstenmal vollständig veröffentlichten Manuskripte aus den Jahren 1812 bis 1818 erscheinen (im Jahre 1916), während 1923 die sogenannten Kleineren Schriften: »Ueber das Sehen und die Farben« nebst der lateinischen Bearbeitung, Gracians Hand-Orakel u. a. herausgegeben werden konnten. Uns liegen die Bände 6, 9, 10 und 11 in der prächtigen Ausstattung, die der kunstsinnige Verlag der Ausgabe mitgegeben hat (in schwarz Ganzleinen zu je 15 Mark für den Band, es gibt noch zwei teurere Ausgaben in Halb- bzw. Ganzleder), zur Besprechung vor.

Herausgeber von Band 6, 9 und 10 ist Franz Mockrauer, von Band 11 Erich Hochstetter. Bei den drei Bänden 9 bis 11 konnte als Mitwirkender noch der Urheber der ganzen Ausgabe Paul Deussen zeichnen, der dem Unternehmen leider am 6. Juli 1919 (als 74jähriger) durch den Tod entrissen wurde. Die »Vorlesungen« (Bd. 9 und 10) enttäuschen sensationelle Erwartungen insofern, als sie dem Kenner des Philosophen nichts Neues bringen, sind aber wichtig für die historische Entwicklung des Schopenhauerschen Denkens. Mockrauer schickt ihnen in Band 9 (S. IX—XXIII) eine gut orientierende Einleitung über »Schopenhauer als Dozent« nebst Uebersicht über die Manuskripte der Vorlesungen voraus. Band 9 enthält auf 587 Seiten, außer der kurzen Probevorlesung vor der Fakultät zu Anfang des Sommers 1820, den Text der Vorlesung 1. über die Theorie der gesamten Erkenntnis (Dianoiologie) und 2. den ersten Teil der Vorlesung über »die gesamte Philosophie, d. i. die Lehre vom Wesen der Welt und von dem menschlichen Geiste«, während Band 10 auf 584 Seiten den Text der drei folgenden Teile bringt. Wertvolle Anmerkungen sowie ein Nachweis und Uebersetzungen der bei Schopenhauer ja ziemlich zahlreichen Zitate sind beigegeben.

Sachlich der interessanteste der bisher herausgegebenen Bände scheint uns Band 11, der einen genauen und zum erstenmal ganz vollständigen Abdruck der 120 Bogen bietet, auf denen Schopenhauer, wie in einem Tagebuch, seine Gedanken über Welt und Leben mit der Frische der ersten Konzeption aufgezeichnet hat, in denen wir mithin die »Genesis des Systems«, d. h. das allmähliche Werden der »Welt als Wille und Vorstellung« (1819) in den Jahren 1812 bis 1818 verfolgen können. Band 11 gibt nach dem Manuskriptbestand der Staatlichen Bibliothek in Berlin sowie einigen Handexemplaren der Frankfurter Stadtbibliothek mit Randbemerkungen (S. IX) — die Aufzeichnungen selbst nebst einem von Schopenhauers eigener Hand geschriebenen Registerband dazu, Band 12 wird die dazugehörigen »Anmerkungen« brin-

gen. Die Jahre 1814 bis 1816 sind die schaffensreichsten gewesen. Von Hochstetter sind, außer einer über Zustand und Behandlung der Handschriften genau berichtenden Einleitung (S. IX—XXIV) und bibliographischen Verzeichnissen (S. 552—579), wiederum Uebersetzung und Nachweis der Zitate (S. 580—597) beigefügt.

Band 6 führt den Leser von dem Zentrum zur Peripherie des Schopenhauerschen Denkens, von den Haupt- zu den kleineren Nebenschriften, von denen die Mehrzahl bereits dem handschriftlichen Nachlaß angehört. Der Herausgabe des mit den besten Handschriften und Handexemplaren (einer letzten Vergleichung mit den letzteren widersetzte sich allerdings ihr jetziger Besitzer, Dr. Otto Weiß, der sie wohl für seine eigene Schopenhauer-Ausgabe benutzen wollte) [1]) verglichenen Textes auf 490 Seiten geht voran eine ausführliche Einleitung Mockrauers über die Entstehung der einzelnen in ihm enthaltenen Schriften (S. VII bis XXXVIII), die sich u. a. über Schopenhauers Verhältnis zu Goethe, Helmholtz (in Sachen der Theorie des Gesichtssinnes) und E. Häring verbreitet. Dem Texte folgen dann noch acht Anhänge (S. 491—875), darunter eine Verdeutschung der Theoria colorum physiologica von 1830 und ein Abdruck des spanischen Urtextes von B. Gracians Handorakel. (NB. Auf Seite XXX Mitte muß es statt »Vierten« wohl »Fünften« und umgekehrt S. XXXII Mitte »Vierten« statt »Fünften« Teil heißen.) Zu bedauern finden wir, daß auch hier — wie wohl bei nahezu allen Gesamtausgaben berühmter Autoren — die Personenregister erst dem Schlußbande beigegeben werden sollen.

Wir sehen dem Erscheinen der noch ausstehenden fünf Bände, sowohl des für 1924 angekündigten Briefwechsels (Bd. 13), wie der für 1925 in Aussicht gestellten »Paralipomena des Nachlasses« (Bd. 7 und 8), der weiteren Kollegnachschriften und Randbemerkungen zur »Genesis des Systems« (Bd. 12) und der Persönlichen Dokumente (u. a. sämtlicher erreichbarer Porträts, Faksimiles usw.) nebst Bibliographie, Zitatenindex und Gesamtregister mit Spannung entgegen. Erst dann wird man ein abschließendes Gesamturteil über die ganze Ausgabe fällen können, die uns aber auch schon nach den uns vorliegenden Bänden einen Fortschritt über die bisherigen Ausgaben, auch über die besonders tüchtige von Grisebach (bei Reclam), mindestens an Vollständigkeit und würdiger Ausstattung, darzustellen scheint. K. Vorländer (Münster).

Japanisch-deutsche Zeitschrift. Lübeck, F. Hoffmann & Co.

Seit 1. Juli 1923 erscheint diese Monatsschrift. Im ersten Heft untersucht Rickert, ob betreffs der Wert- und Geschichtswissenschaft von einer Internationalität, die er der Naturwissenschaft ohne weiteres beilegt, die Rede sein kann, und kommt dazu, sie in Grenzen zu bejahen, und in zugleich mutiger und vorsichtiger Weise Wege zu ihrer Erweiterung

1) Wer sich für die damit zusammenhängenden Differenzen interessiert, sei auf Kantstudien XXIV (1919), S. 347—353 verwiesen.

zu zeigen. Für die folgenden Hefte sind philosophische Aufsätze zunächst von Natorp, Husserl und Ostwald versprochen. E. Brock.

Germania. Ein Taschenbuch. Zweites. Pan-Verlag, Charlottenburg. In freundlich altfränkischer Ausstattung werden Auszüge aus Kants Schriften unter dem Gesichtspunkt politischer Tagesbezüge geboten.
E. B.

In den ersten Jahren nach dem Kriege wurden die Universitäten mit Angriffen und Reformplänen förmlich überschüttet. Gegen den Spezialismus des herrschenden Wissenschaftsbetriebes, der den Menschen in den Dienst der Sache stellt, lehnte sich die Jugend auf, Lebensinhalt, Fülle, Einheit des Geistes, Führung leidenschaftlich begehrend. Zur Besinnung mahnt, daß ein Forscher von der geistigen Weite Karl Voßlers in seinem Vortrag: Die Universität als Bildungsstätte (München 1923) sich zum Verteidiger des Spezialismus aufwirft und die Bestrebungen bekämpft, die unsere Hochschulen der »Popularität« dienstbar machen wollen. Sein Spott trifft die »Schlachtenbummelei der allgemeinen Bildung« ebenso wie die »Volkssage der Studenten«, daß große Forscher schlechte Lehrer seien. Gerade die begrenzte, strenge, wissenschaftliche Einzelarbeit bildet; echte Forschung duldet keine »Fachsimpelei«, da alle Gebiete und Probleme eng zusammenhängen. So wahr das alles ist — der tiefen Not, aus der heraus eine innerlich erregte und suchende Jugend den Spezialismus überwinden will, wird Voßler nicht gerecht; aber er will in dieser Rede nicht gerecht richten, sondern für eine notwendige Sache kämpfen. Seine Worte dringen ein und verwunden, reizen dadurch zu Selbstprüfung, Einsicht und Abwehr; sie ergänzen so sehr gut die strenger philosophisch gehaltene Schrift von Karl Jaspers, Die Idee der Universität (Berlin 1923). Die Idee der Universität ist die Einheit von Berufsschule, Bildungsschule und Forschungsanstalt. Auf den Beruf bereitet sie vor, indem sie die Organe zu wissenschaftlichem Denken entfaltet; das ist nur möglich im lebendigen Zusammenarbeiten der Forscher; gerade durch die so geforderte Kommunikation bildet die Universität — weder eine flache »Allgemeinbildung« noch eine religiöse Durchformung der Person kann ihr Ziel sein, wohl aber Erzeugung des grenzenlosen Willens zum Forschen und Klären. Vorbereitet wird die Darlegung der Idee durch Analyse ihrer Voraussetzungen: Geist, Bildung, Wissenschaft, Erziehung und Unterricht, Begabung und Auslese, Kommunikation; angewendet wird sie dann auf die Wirklichkeit. So entsteht der übersichtliche, dreiteilige Aufbau der Schrift. Wer die Universität aus ihrer »Idee« verstehen will, wird damit abhängig von jener großen Generation, in der diese »Idee« lebte, die sie bewußt machte und, soweit das unter den Beschränkungen der Wirklichkeit möglich war, realisierte. Jaspers weiß das, sein kurzes Literaturverzeichnis nennt an aufbauenden Schriften nur die klassischen Aeußerungen

jener Großen: W. v. Humboldt, Fichte, Schelling, Schleiermacher, Steffens. Aus der nachfolgenden Zeit werden nur die Kritiker angeführt: Lagarde, Nietzsche, Max Weber. Man stutzt einen Augenblick — und gibt dann Jaspers Recht; auch J. E. Erdmanns Vorlesungen über akademisches Leben und Studium, die man zunächst vermißt, fehlen mit Recht; denn der große Gelehrte und vielgewandte Redner ist bei allem Reichtum der Anschauung, bei aller Feinheit der Sinndeutung doch ein konservativer Epigone, der »im Gehäuse« beharrt. Jaspers kennt die ganze Bewegtheit und Dialektik des Geistes, wie er Klarheit und Ganzheit zugleich sucht, das Dunkel des Mystischen als seinen Anfang und als sein Ende hat, aber immer aus Dunkel ans Licht strebt, nur in gepflegter Tradition gedeiht, aber im Zerbrechen und Erneuern der Tradition lebendig ist. Es ist Hegels Begriff des Geistes, aber ohne den Willen zur Geschlossenheit, aufgestört, tragisch gesteigert unter dem Einfluß Nietzsches. Das Bekenntnis zum so erfaßten »Geiste« ist die »Weltanschauung«, aus der die Universität sich gestalten soll. Keineswegs ablehnend gegen technische Durchbildung der Mittel, gegen zweckmäßige Organisation, rückt sie doch alles dieses dahin, wohin es gehört, an die Peripherie — das Wesentliche überall nur vom Geiste der Lehrenden und Lernenden erwartend. So groß ist Umfang und Freiheit des Geistes, daß er sich selbst in Frage zu stellen vermag. Darum soll die Universität sogar die Bestreiter ihrer Grundlagen, die Anhänger eines begrenzenden Glaubens, die das Opfer des Intellekts bringen, in sich aufnehmen, wenn sie nur Forscher sind und geistiges Niveau haben. Daß Freiheit und Wagnis Bedingungen des geistigen Lebens sind, daß der akademische Unterricht sich an die geistig lebende Minderzahl der Studierenden wendet, spricht Jaspers aus; den — von den Nützlichkeitsmenschen angefochtenen — Grundcharakter der deutschen Universität, die Einheit von Forschung und Lehre, leitet er eindrucksvoll aus dem Wesen des Geistes ab. Dagegen wird die Aufgabe der Universität, auf die Berufe vorzubereiten, die ein wissenschaftlich geschultes Bewußtsein fordern, mit ihrer Idee nicht in notwendigen Zusammenhang gebracht. Es sollte doch nachdenklich machen, daß Anstalten, die auf diese Aufgabe verzichteten, nie gedeihen konnten und zur normalen Universität zurückstrebten. Weil hier die Verbindung nicht eng genug geschlossen ist, wird auch die Spannung zwischen Berufsvorbereitung und wissenschaftlicher Aufgabe nicht in ihrer vollen Größe erfaßt — ebenso wie mir die Bedrohung der Einheit der Universität durch den Spezialismus unterschätzt scheint. In diesen beiden Richtungen wünschte ich eine neue Auflage des Buches ergänzt — das im übrigen sehr geeignet ist, Regierende, Professoren, Studenten zu tieferer Einsicht zu führen.

Jonas Cohn.

Hermann von Helmholtz, Schriften zur Erkenntnistheorie herausgegeben und erläutert von Paul Hertz und Moritz Schlick. Berlin (Springer) 1921.

Zur Hundertjahrfeier von Helmholtz' Geburtstag wurden seine wichtigsten erkenntnistheoretischen Arbeiten, die Aufsätze: Ueber den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome, Ueber die Tatsachen, die der Geometrie zugrunde liegen, Zählen und Messen, sowie die Rektoratsrede: Die Tatsachen in der Wahrnehmung, hier vereinigt. Die Erläuterungen sind sachlich, nicht nur historisch gehalten — sie geben Aufschluß über die weitere Entwicklung der Wissenschaft, präzisieren und kritisieren. Gerade dadurch ist die Ausgabe für das Privatstudium wie für Seminarübungen empfehlenswert. J. C.

Erich Frank, Plato und die sogenannten Pythagoreer. Ein Kapitel aus der Geschichte des griechischen Geistes. Halle 1923, VIII u. 399 S.

Das vorliegende Buch stellt sich die Aufgabe, das »mathematische« oder »pythagoreische« Element in seiner Bedeutung für Plato zu würdigen. Es will nicht ein Bild der gesamten platonischen Philosophie geben, sondern »dem modernen Leser gewissermaßen als ein Ersatz für jene Propädeutik, wie sie Plato den jungen Philosophen in seiner Akademie durchmachen ließ«, dienen. Plato soll, auf einem Teilgebiet, so verstanden werden, »wie er sich selbst und wie ihn seine Zeit verstanden hat«. Die »Fragestellungen und Gesichtspunkte der modernen Philosophie« sollen nicht in die Probleme Platos hineingetragen werden, insbesondere soll vermieden werden, um »die aktuelle Bedeutung der platonischen Philosophie hervorzukehren«, »ganz moderne kantische und nachkantische Gedanken« in sie hineinzudeuten.

Offenbar kann diese Aufgabe nur gelöst werden durch Erschließung der zeitgenössischen Quellen, aus denen Plato seine mathematisch-physikalischen Fragestellungen geschöpft hat. Damit ergibt sich für den Verf. als wichtigstes Problem die Aufklärung der sogenannten »pythagoreischen« Tradition, wie sie am Anfang des 4. Jahrhunderts lebendig war.

Das historische Problem der Pythagoreer ist in neuester Zeit mehrfach untersucht worden; es sei hier nur auf die Autoren hingewiesen, die die mathematische Seite der Ueberlieferung behandelt haben: in Deutschland Junge, Vogt, Eva Sachs; in Dänemark: Zeuthen; in Frankreich: Paul Tannery (wichtig für die Musiktheorie) u. a. Die Forschungen der Erstgenannten vor allem haben dazu geführt, die Leistungen der »Pythagoreer«, soweit sie wissenschaftlichen Charakter tragen, erheblich später zu datieren als bisher, nämlich von der Mitte des 6. Jahrhs. bis hinab an die Wende des 5. zum 4. Jahrh. Insbesondere ist Pythagoras selbst seines mathematischen Ruhmes fast ganz entkleidet worden, kaum daß man ihm noch den Beweis des nach ihm genannten Theorems für den einfachen Fall des gleichschenkligen rechtwinkligen Dreiecks beläßt. Nur Zeuthen hat bis zuletzt gegen diesen kritischen Radikalismus Einspruch erhoben (vgl. Vogt, Bibl. Math. [3] 14, S. 9 ff.). Diese vernichtende Kritik der spätantiken Tradition über die »Pythagoreer«, die mit

philologischen Mitteln bisher am weitesten Eva Sachs getrieben hatte, ist nunmehr vom Verf. noch weiter verschärft worden. Es wird in dem vorliegenden Werk der Beweis angetreten dafür, daß: 1. alle mathematischen Entdeckungen der »Pythagoreer« gewissen unteritalischen Forschern um 400 zugeschrieben werden müssen; daß 2. das sog. »pythagoreische« Gedankengut gerade bezüglich seiner bisher als spezifisch »pythagoreisch« angesehenen zahlenspekulativen Seite in Wahrheit platonischen oder wenigstens frühakademischen (vor allem speusippischen) Ursprungs ist, aber einer literarischen Mode der 1. Hälfte des 4. Jahrhs. entsprechend als uralte orphisch-pythagoreische Weisheit ausgegeben wird; daß 3. ein wesentlicher Unterschied besteht zwischen den alten Begründern des pythagoreischen Bundes (einer den Orphikern verwandten religiösen Sekte), der im 6. Jahrh. in Unteritalien begründet wurde und sich bis in die römische Kaiserzeit hinein erhielt, und den von Aristoteles u. a. als »sogenannte Pythagoreer« bezeichneten Männern, die einen Kreis von Mathematikern und Philosophen um Archytas von Tarent (gegen 400 v. Chr.) bildeten und bei denen die Ursprungsstätte der griechischen (und damit angeblich auch der »modernen«!) exakten Wissenschaft zu suchen ist.

Der Beweis, den der Verf. für diese Thesen zu liefern unternimmt, wird auf philologischem Boden geführt (in den Beilagen XVIII und XX des Buches). Er besteht in seinem Kernpunkt darin, daß die bisher für altpythagoreisch gehaltenen Fragmente des Philolaos in eine so enge Beziehung zu denen des Speusippos, des Nachfolgers Platos in der Leitung der Akademie, gebracht werden, daß sie diesem geradezu zugeschrieben werden müssen. Die Einzelheiten dieses Beweises bestehen teils in der Nachweisung inhaltlicher enger Parallelen, teils in der Aufzeigung terminologischer Uebereinstimmungen, zum kleinsten Teil endlich auf sprachlichen Kriterien; ihre Beurteilung muß dem Philologen überlassen bleiben, es sei nur im allgemeinen der überzeugende Eindruck der Beweisführung in allen Hauptpunkten ausdrücklich anerkannt. Sieht man den Beweis für gelungen an, so fällt das letzte Stück altpythagoreischer Tradition, das wir zu besitzen glaubten. Da sich auch die Nachrichten bei Aristoteles, abgesehen von den auf Archytas bezüglichen, ebenfalls als frühakademischen Ursprungs erweisen, stellt sich heraus, daß uns nur noch die akademische Umdeutung der pythagoreischen Lehre, nicht aber diese selbst zugänglich ist. Faßbar ist nur noch Archytas, der hervorragendste unter den »sogenannten« Pythagoreern, den Begründern der exakten Naturwissenschaft um die Wende des 5. zum 4. Jahrh., dessen Beziehung zu dem alten echten pythagoreischen Bund im Dunkeln bleibt und keinesfalls die eines Weiterspinnens einer alten mystischen Tradition ist.

Neben diesem negativen Ergebnis, das die Forschung von Vogt und Eva Sachs geradlinig fortsetzt, ergibt sich als positives Resultat der Aus-

blick auf in sich konsequente, parallel laufende Entwicklungen in der Musiktheorie, Astronomie und reinen Mathematik im 5. und 4. Jahrh. Auf eine verschiedene Richtungen in sich begreifende »materialistische« Phase zur Zeit von Anaxagoras und der bereits vor Demokrit einsetzenden Atomistik folgt die Begründung der mathematischen, aber auf Beobachtungen gestützten Physik der Archytas, Eudoxos usw., auf diese dann die rein apriorische Zahlenspekulation Platos und seiner unmittelbaren Nachfolger, gegen die sich dann des Aristoteles entscheidende Polemik wendet. Für alles Nähere muß auf Franks Darstellung selbst verwiesen werden, die eine außerordentliche Stoffülle an primärem Quellenmaterial bewältigt und eindringlich und im allgemeinen sehr klar herausstellt und durcharbeitet.

Unter den vielen wertvollen Einzelbemerkungen verdient einen besonderen Hinweis die sehr überzeugende Analyse der das astronomische System des Heraklides Ponticus betreffenden Stellen des Timäuskommentars des Chalcidins (Beilage XI). Leider wird die Freude über alles dies etwas getrübt durch die nicht sehr geschickte Disposition des Buches, in dem im Text, in den »Beilagen« und in den »Anmerkungen« oft an drei verschiedenen Stellen dieselben Themen abgehandelt werden, so daß ein lästiges Hin- und Herblättern unvermeidlich ist. Auch redaktionelle Nachlässigkeiten, wie die beinahe wörtliche Wiederholung einer längeren Textstelle (S. 45) in einer Anmerkung (Nr. 97) laufen dabei mit unter. Bedauerlich ist auch, daß nirgends vom Verf. zu früheren Interpretationen der von ihm behandelten Texte in übersichtlicher Weise Stellung genommen wird. Für den, der die umfangreiche und zerstreute kritische Literatur nicht beherrscht, ist es schwer festzustellen, welche von des Verf.s Interpretationen neu, welche vielleicht vielfach umstritten sind u. dgl. So hätte doch zum mindesten auf Zeuthens Gegnerschaft in der Gesamtauffassung des pythagoreischen Problems eingegangen werden müssen. Das ganz allgemein gehaltene Zitat der wichtigsten modernen Autoren am Anfang der »Anmerkungen« ist in dieser Hinsicht durchaus nicht genügend.

Aber außer diesen mehr äußerlichen Ausstellungen müssen doch bei aller Anerkennung des vom Verf. Geleisteten zwei ernstere Bedenken zur Sprache kommen.

Zunächst kann der F.schen Darstellung der Altersphilosophie Platos unmöglich in vollem Maße beigestimmt werden. Es ist gewiß ein ernsthafter Versuch gemacht worden, den rätselhaften »Idealzahlen« aus Platos Spätzeit durch eine eingehende Interpretation der Speusippos-Fragmente und den Rückschluß auf entsprechende Lehren Platos näherzukommen. Aber das Ergebnis kann nicht befriedigen: des Speusippos Philosophie wird (S. 132) als »Unsinn« bezeichnet und doch betont, daß sie »unter den Augen Platos in der Akademie getrieben wurde«, weiter, daß ihr Urheber anscheinend, nach Platos eigener Ansicht, den Meister »am besten verstanden und seine Anschauungen am treuesten vertreten

habe« (S. 133/34). Es geht aber nicht an, den Lehrer für die Unzulänglichkeiten des Schülers so weit verantwortlich zu machen, daß man sie ihm im wesentlichen selbst zuschreibt. Hier ist doch die Frage berechtigt, ob denn ein Teil des »Unsinnigen«, das in der Theorie der Idealzahlen gefunden wird, nicht auf Rechnung der modernen Interpretation zu setzen ist. Es muß eben bezweifelt werden, ob es F. gelungen ist, die kategorialen Eigentümlichkeiten der platonischen Spätphilosophie dem heutigen Leser im eigentlichen Sinne »auszulegen«; es läßt sich in seiner Interpretation ein gewisser Mangel an Intensität nicht verkennen, der auch nicht durch eine Beherrschung einer noch so großen Materialfülle ausgeglichen werden kann. (Daß gerade das Idealzahlproblem doch nicht so verzweifelt liegt, wie man nach F.s nicht voll geglücktem Lösungsversuch glauben möchte, scheint uns das neue Werk von Stenzel (Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles) zu zeigen, dessen nähere Besprechung wir uns vorbehalten.)

Damit hängt nun endlich das zweite Bedenken gegen die F.sche Gesamtinterpretation eng zusammen, das wir hier vorbringen müssen: es richtet sich gegen die hemmungslose Art der Verwendung spezifisch »moderner« (d. h. »abendländischer«) Begriffe und Methoden besonders mathematisch-physikalischer Art zur Interpretation der »entsprechenden« griechischen Theorien. So werden der »Dynamismus« des Anaxagoras und Leibniz einander gleichgesetzt, der Infinitesimalbegriff wird zum mindesten schon Eudoxos voll zugeschrieben (von Archimedes ganz zu schweigen), Archytas gilt als der Begründer »der« mathematischen Physik und wissenschaftlichen Mechanik, das kopernikanische Weltsystem geht auch schon auf die »sog. Pythagoreer« zurück, ja sogar in den Ruhm, die Lehre von der »Endlichkeit der Welt« aufgestellt zu haben, teilen sich »Parmenides, Riemann und Einstein« (!) (S. 101); auch eine andere, dem Ref. durchaus geheimnisvoll gebliebene Analogie zwischen der pythagoreischen Lehre vom »Zentralfeuer« und der Relativitätstheorie wird vom Verf. festgestellt (S. 280, Anm. 2). Auch abgesehen von jenen zuletzt genannten grotesken Uebertreibungen, die kein wirklich Sachkundiger in Dingen der modernen Physik ernstnehmen wird, sind jene unkritischen Vergleiche von antiker und neuerer Naturwissenschaft entschieden zurückzuweisen. Sie sind anscheinend ursprünglich aus der vor einiger Zeit so vielfach üblichen Polemik gegen Spengler entsprungen, an der sich ja auch der Verf. in einem bemerkenswerten Aufsatz, der viele Vordeutungen auf das vorliegende Werk enthält, beteiligt hat (»Logos« Bd. X). Ohne Spenglers Meinung über die gänzliche Unabhängigkeit, ja unbedingte Gegensätzlichkeit der antiken und »abendländischen« Wissenschaft zu teilen, muß doch gesagt werden, daß er in vieler Hinsicht, gerade was mathematische Dinge anlangt, tief und richtig gesehen hat, — allerdings auch hier keineswegs als erster, wie ein Blick in Hermann Hankels heute halbvergessenes, sehr bedeuten-

des, leider unvollendetes Werk »Zur Geschichte der Mathematik im Altertum und Mittelalter« (Leipzig 1874) zeigt. Obwohl nämlich, wie allgemein zugegeben wird und nicht erst aus den von F. gegebenen Zitaten aus Copernicus und Kepler zu beweisen notwendig ist, in der Renaissance wie auf andern Gebieten so auch auf dem mathematisch-physikalischen viel antikes Gedankengut vom Abendland aufgenommen worden ist, sind doch gerade die entscheidenden Gedanken, denen die reißend schnelle Entwicklung der »modernen Naturwissenschaft« im 17. Jahrh. zu verdanken ist, nicht antiken Ursprungs: weder das die gesamte rechnende Mathematik der Neuzeit beherrschende algorithmische Prinzip der »Buchstabenrechnung« (Vieta), noch die Begriffe der Beschleunigung (und der höheren Differentialquotienten) und der Massenträgheit, die erst im Verein mit dem ebenfalls ganz neuen Prinzip der Superposition der (nicht parallelen) Kräfte die Galilei-Newtonsche Mechanik ermöglichten, die ihrerseits die Grundlage der Newtonschen dynamischen Interpretation der Keplerschen Gesetze bildet. Der historische Ursprung dieser spezifisch »modernen« methodischen Grundbegriffe geht (nach den Forschungen P. Duhems u. a.) zurück auf den Pariser Occamistenkreis des 14. Jahrh.s (Oresme, Buridan usw.), zum Teil reichen die Anfänge vermutlich noch weiter ins Mittelalter zurück. Charakteristisch für die mathematische Physik des 17. Jahrh.s ist gerade eine Synthese von antiken und mittelalterlichen Bestandteilen und das nicht nur hinsichtlich der benutzten Forschungsergebnisse, sondern gerade bezüglich der entscheidenden methodischen Grundlagen und Hilfsmittel. So ist besonders auch die Bedeutung des »abendländischen« Experiments, das die Erscheinungen in Komponenten »auflöst« (analysiert) eine grundsätzlich andere als die des antiken, das bloß in gestaltliche Elemente (*στοιχεῖα*, eig. »Buchstaben«) »zerlegt« (in der Weise der Diairesis). Alle diese Zusammenhänge und tiefgreifenden Unterschiede entziehen sich der Darstellung an diesem Orte; jedenfalls aber ist es völlig ungenügend, durch einige Zitate aus Renaissanceschriftstellern zu »beweisen«, daß die abendländische exakte Wissenschaft die geradlinige Fortsetzung der antiken ist. — Mit diesen Ausstellungen soll indessen der innerhalb bestimmter Grenzen unbestreitbar hohe Wert des F.schen Buchs nicht ungebührlich herabgesetzt werden; es wird von allen Mitforschenden und überhaupt allen denen, denen die Geschichte der antiken Wissenschaft am Herzen liegt, als ein wertvolles Hilfsmittel begrüßt werden. Oskar Becker (Freiburg i. B.)

Rudolf Hamann, Kunst und Kultur. Marburg, Verlag des kunstwissenschaftlichen Instituts.

Nach einer aufschlußreichen vergleichenden Analyse der Kulturströmungen der letzten 30 Jahre, des Impressionismus, der Stilgebundenheit seit der Jahrhundertwende und des Expressionismus, welche auf Spenglersche Art die Erscheinungen der verschiedenen Geistesgebiete auf eine gemeinsame Formel bringt, hebt der

Verfasser einige Punkte heraus, die ihm als bleibender Gewinn dem nunmehr abklingenden Expressionismus, welchem er »große schöpferische Genialität« zubilligt, verdankt zu werden scheinen. Der Grundgesichtspunkt hierbei ist die Hochwertung der schroffen Ichbestimmtheit am Kunstwerk, welche besonders in Mühseligkeit und Unfertigkeit dieser Kunst zutage tritt und im Gegensatz zu der verwerflichen Anonymität frühen Kulturschaffens, bei der das Ich hinter die Sache zurücktritt, die Persönlichkeit hervordrängt. Das naturhafte, objektgebundene, nur hingenommene Element der Kunst sieht H. als ein kunstfremdes, unkünstlerisches an. Sein Ideal ist das Machen, die Arbeit, welcher sozialistische Wertakzente geliehen werden (»Sein ist feudal«). Kunst ist künstlich, unnatürlich, verzerrt; daran mißt sich das Schöpferische (Umbau der Alpen durch Bruno Taut). Das Geniale ist rein subjektiv, es bricht jede Verbindung zur Wirklichkeit ab und bringt nicht mehr »Illusionen zum Kult«, sondern »Gebrauchsgegenstände für den Menschen« hervor, Formkünsteleien ohne Gegenstand. E. B.

Max Scheler, Nation und Weltanschauung. Leipzig, Der-Neue-Geist-Verlag.

Da die in diesem Band vereinigten Aufsätze zur Gegenwartspolitik sämtlich schon früher erschienen sind, können wir uns hier ein genaueres Eingehen darauf versagen. Der Verfasser handhabt mit großer Virtuosität die neuzeitlichen soziologischen Kategorien in bezug auf geistige Wesenheiten der politischen und kulturellen Typik. Soviel wendige Intuition hier die Oberfläche durchdringt, ist doch bereits eine gewisse Erstarrung jener Kategorien, welche in ihrer hohen Abstraktheit die ungenügende Konkretion mancher Aufstellung verdekken, unverkennbar. Selbstverständlich bürgt der Name des Autors für eine Fülle erleuchtender Anmerkungen zu den angezogenen Gegenständen; jedoch ist nicht durchweg die Gefahr vermieden, aus Freude an der gepflegten und sozusagen von selbst denkenden Sprache, die auch dem nicht Vollgewichtigen einen hochrationalisierten und volltönenden Ausdruck zu verleihen vermag, stellenweise ins Breite zu geraten. — Die Berichtigung eines kleinen Tatsachenirrtums sei angefügt. Hugo von St. Viktor, welchen Scheler mehrfach als kennzeichnenden Typus französischer Geistigkeit abschildert, war ein Deutscher, ein Graf von Blankenburg, wofür z. B. vgl. Gottfried Arnold, Historie und Beschreibung der mystischen Theologie, 2. Aufl. Leipzig 1738, S. 344. E. B.

Walter Müller-Genf, Das Problem der Seelenschönheit im Mittelalter. Bern, Verlag von Paul Haupt.

Eine anregende Schrift, die reichhaltiges Material sammelt zum Beleg der stetigen Entwicklung vom Platonischen Seelenschönheitsbegriff durch Patristik und Scholastik bis zur Schwelle des mystischen und des später daraus hervorgegangenen romantischen Seelenkultus. Eine scharfe Hervorhebung des spezifischen Unterschiedes von Anfang und Ende der

Entwicklung wäre erwünscht gewesen. Sehen wir von Plato selbst ab, so wird die Seelenschönheit im theologischen Zeitalter schlechthin mit der Moral (wenn auch in deren theologischer Fassung) vereinerleit, wobei letztere den höheren Begriff darstellt, während in der neueren mystisch-romantischen Anschauung diese Gleichsetzung eher die umgekehrte Richtung hat und im Gegenteil der moralische Wert erst auf die Seelenschönheit, die Weichheit, Empfindsamkeit und Gefühlskraft sich gründet. Das Aesthetische in gewissem Sinne ist autonom geworden, und diesem autonomen Aesthetischen ordnen manche, wie Ritschl, die gesamte Mystik ein. Und unter entgegengesetzter Bewertung benennt Schiller das die Moral umgreifende Naturhaft-Universale, welches auch dem Begriffe der Seelenschönheit zugrunde liegt, mit der ästhetischen Kategorie.

E. B.

SPRACHGEMEINSCHAFT ALS GESINNUNGSGEMEINSCHAFT.

VON

KARL VOSSLER (MÜNCHEN).

Geschmack und Gesinnung sind zweierlei, aber in der Sprachgemeinschaft setzen sie sich als Eines. Die Gesinnung bindet den ethischen Menschen, der Geschmack den ästhetischen. Da aber niemand sich gerne teilen läßt und jeder auf seine Individualität hält, so gewinnt, wer unseren Geschmack auf seine Seite bringt, nicht unschwer auch unser Uebriges: unsere Ueberzeugungen und schließlich auch unsere Interessen. Man spricht auf die Dauer nicht ungestraft — freilich auch nicht unbelohnt — die Sprache einer Gemeinschaft. Dies hat z. B. die Schweiz im Weltkrieg erfahren, als die Mehrzahl ihrer deutsch sprechenden Bürger für Deutschland und sämtliche Welschen für Frankreich Partei ergriffen. Wo immer von einer Staatsregierung sprachliche Nationalisierungsversuche an einem fremden Volk gemacht werden, geschehen sie in der Erwartung, daß mit dem Köder des Geschmacks der ganze Fisch zu fangen sei.

Nachdem jedoch durch fortgesetzt schlechte Erfahrungen sogar die Fische gewitzigt werden, verlaufen in der Neuzeit solche Versuche immer weniger erfolgreich, und es empfiehlt sich mehr und mehr das entgegengesetzte Verfahren, demzufolge man von der Seite der wirtschaftlichen und sonstigen Interessen her zunächst die Gesinnung und damit schließlich von selbst den Sprachgeschmack eines Volkes oder einer Gruppe von Individuen erobert. Ganz sicher ist freilich auch diese Rechnung nicht; denn seit man das Dolmetschen und Uebersetzen erfunden hat, besteht für keinen Sprachgeschmack die Notwendigkeit, um sprachfremder Vorteile willen sich selbst aufzugeben. In der Wahrung der

Autonomie des Sprachgeschmackes liegt der eigentliche Sinn und die sprachphilosophische Rechtfertigung des Uebersetzungswesens. Jede Uebersetzung geschieht sozusagen im Auftrag des Selbsterhaltungstriebes einer Sprachgemeinschaft. Daher ist das sprachphilosophische Problem der Uebersetzung mit dem der Sprachgemeinschaft aufs innigste verflochten und muß an dieser Stelle unserer Betrachtung erörtert werden.

Wenn man, wie es z. B. die Sprachphilosophie Bendetto Croces tut, den Begriff der Uebersetzung leugnet, so wird damit auch der Begriff der Sprachgemeinschaft aufgegeben, d. h. es bleibt nur die metaphysische Gemeinschaft der ganzen Menschheit mit dem ganzen Weltall als »das« sprachliche Faktum bestehen. Mit der Tatsache, daß es eine deutsche, eine französische, englische usw. Sprache und daher auch eine Uebersetzung aus dem Deutschen ins Englische usw. gibt, wird diese Philosophie in Bausch und Bogen und ein für allemal dadurch fertig, daß sie die irdischen Verhältnisse in das Gebiet des praktischen Geistes verweist. Dort gibt es streng genommen nur Zwecke, keine darüber hinausgehenden Probleme mehr, nur individuelle Inkarnationen, keine eigentlichen Persönlichkeiten; und es bleibt, wenn unser Dasein keine geistlose Tretmühle der ewig sich drehenden Zweckmäßigkeit werden soll, schließlich nur der von Croce beschrittene Ausweg, das metaphysische Jenseits mit dem Diesseits völlig zu identifizieren und nicht etwa nur Konvergenz und Immanenz, sondern die restlose Einheit der beiden Reiche zu verfechten, womit zugleich die Identität von Philosophie und Empirie behauptet werden muß und die Spannung ausgeschaltet wird, in deren Ueberwindung die wissenschaftliche Forschung doch eigentlich besteht.

Wir können, nachdem wir die geistige Persönlichkeit und nicht wie Croce die Individualität zur Trägerin der Sprache gemacht haben, diesen Weg nicht mehr gehen [1]). Denn jede Einzelsprache erhebt nun mit demselben Recht wie jede andere den Anspruch universal zu sein und über die anderen zu herrschen. Und in der Tat wird jede durch alle anderen gefährdet, und ohne Vermittlungen kann keine neben der anderen bestehen. Die offenkundige und bewußte Form dieses Vermittelns heißt Uebersetzung.

Es kommt vor, daß die Fürsten zweier Nationen sich bei ihrer Unter-

1) Ueber die Begriffe des Individuums und der Person in der Sprache vgl. meine Untersuchung: »Sprechen, Gespräch und Sprache« i. d. Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft usw. Halle I (1923), S. 665 ff.

redung in rein repräsentativer Weise eines Dolmetschers auch dann bedienen, wenn dieser zur gegenseitigen Verständigung gar nicht nötig wäre, d. h. obgleich jeder die Nationalsprache des anderen versteht und beherrscht. Das überflüssige, umständliche und vielleicht sogar hinderliche Dolmetschen und Uebersetzen geschieht in diesem Falle nur deshalb, weil beide Sprachen in einer Sache als vollständig gleichberechtigt hingestellt und anerkannt sein wollen. Einer staatsrechtlichen Demonstration zuliebe wird übersetzt, d. h. es wird ein Neutralgebiet geschaffen, auf dem die beiden Sprachen als Interessenvertreterinnen ihres Volkes gleichmäßig zu Worte kommen sollen. Bei diesem Diplomatenspiel ist der Uebersetzer zum reinen Sprachmenschen bestimmt und hat eigentlich gar nichts zu tun als elegant zu sein. Er kann sich sogar einige sachliche Ungenauigkeiten leisten, da ja ohne ihn die Monarchen sich genau so gut verstehen: nur mund- und ohrfertig muß er sein und das Lauschen und Sprechen in vollendeter Lebendigkeit darstellen.

Im gewöhnlichen Leben ist für ein so gegenstandsloses, fiktives und schauspielerisches Uebersetzen kein Anlaß, kein Raum und keine Zeit. Wenn ein wissenschaftliches Werk über Gehirnanatomie aus dem Spanischen ins Deutsche übersetzt wird, so geschieht es, um unseren Aerzten die Erlernung der Fremdsprache zu ersparen. Wenn man französische Schundromane verdeutscht, so will man den Ausschank eines Fusels ermöglichen, den unsere landsässigen Brennereien herzustellen nicht ausreichen, kurzum, die überwiegende Mehrzahl der Uebersetzungen verfolgt den wirtschaftlichen Zweck einer Kraftersparnis. Wer übersetzt, will anderen und erst in zweiter Hinsicht sich selbst einen Dienst tun. Die Uebersetzung hat ihren praktischen Zweck und wirtschaftlichen Wert in der Vermittlung. Sie ist eine Transmission, und die Sprache, deren sie sich bedient, fungiert dabei als Mitteilung und gehört ihrem Wesen nach in das Gebiet der Umgangssprache. Was sie ausdrückt und darstellt geschieht im Dienste des Mitteilens und setzt ein Publikum, ja sogar eine Nachfrage bei diesem voraus. Nachfrage war selbst in dem obigen Fall des repräsentativen Dolmetschers vorhanden; nur war es dort keine Nachfrage nach Mitteilung, sondern nach Darstellung des mitteilenden Geschäftes. Das Mitteilen kann nämlich durch die verbindliche, höfische, elegante, unterwürfige oder hoheitsvolle, majestätische oder gar spröde Art usw., in der es geschieht, dargestellt werden. Hier sind allerlei künstlerische Tönungen denbkar. Ja, der Mitteilungswille kann, nachdem er sich dargestellt hat und damit seines ästhetischen Eigenwertes bewußt geworden ist, sogar ein künstlerisches

Motiv werden, das seinerseits nach Ausdruck ringt. Und nun tritt das schauspielerische Uebersetzen nicht mehr als bestellte Leistung, sondern, ohne Rücksicht auf Nachfrage, Publikum, Kraftersparnis usw., als Selbstzweck auf und hat plötzlich seine eigene Inspiration, seine eigene Sehnsucht, seinen eigenen Lyrismus. Das äußerste und merkwürdigste Beispiel dieser Art dürfte der »Deutsche Dante« von Rudolf Borchardt sein [1]). Was ehedem ein Begleitgefühl des Uebersetzungsdienstes war, wird jetzt zum Agens und erzeugt ein Künstlergeschlecht von Uebersetzern, in denen der Sprachgeschmack seine zartesten und letzten Blüten treibt.

Dieser merkwürdige geistige Habitus, dem es im Grunde gleichgültig ist, was er übersetzt, wofern er nur durch andere, fremde, entfernte Werke hindurch sich selbst laut werden lassen und seine geistige Schmiegsamkeit ausdrücken darf, dieses histrionische Dolmetschen, diese Philologenpoesie, die in der Zeit der Alexandriner, dann bei den Humanisten und jetzt wieder im 19. und 20. Jahrhundert sich besonders ausgewirkt hat, ist das äußerste Gegenspiel zur Volksdichtung. Was beim Volksdichter eine formale Beschränkung war, ist beim Uebersetzungsdichter eine substanzielle geworden: auch hier kleines Format, aber nicht was die literarische Ausdehnung, sondern, was den menschlichen Gehalt betrifft, der keine eigene Größe haben darf, um sich in jede fremde verkriechen zu können. Auch hier Gedächtniskunst, aber nicht was die Hilfsmittel, sondern was das Erlebnis betrifft, das kein ursprüngliches sein darf, weil es gelehrte Reminiszenz bleiben muß. Auch hier die tiefste Beschattung durch das Sprachliche, aber nicht durch den e i n e n Genius des Mutterlautes, sondern von zwei, drei und mehreren Seiten her durch die Vielzüngigkeit des Philologentums. Kurz, diese Muse verhält sich zu der volkstümlichen wie eine Großstadthetäre zu einem Bauernmädchen, womit weder ein sittliches noch künstlerisches Werturteil ausgesprochen sein will. Denn große und achtenswerte Meister, wie kleine verdrießliche Stümper findet man in beiden Lagern. Wer das Hetärentum im Zusammenhang der menschlichen Gesellschaft und nicht als eine lasterhafte Sache an und für sich betrachtet, wird es nicht schmähen, denn er weiß, wie die Ehrbarkeit vieler Familien von seiner Sündenfron lebt. Aehnlich müßte der Glanz der Nationalsprachen sich trüben, wenn es keine Uebersetzer oder nur bestellte und keine geborenen und begeisterten Uebersetzer gäbe.

---

1) Vgl. meinen Aufsatz »Ueber Borchardts Deutschen Dante« in Neue Deutsche Beiträge, hrsg. von H. von Hofmannsthal, I, 2. Heft. München 1923.

Ja, das Wort überhaupt, die Sprache müßte verblassen, wenn nicht aus anderen Künsten herüber, aus Malerei, Plastik, Musik usw. durch solche Uebersetzungsdichter der Vorrat erneuert und die synästhetische Verbindung über alle Sprach- und Stilgrenzen hinweg hergestellt würde. Der berühmteste und begabteste Formenmakler dieser Art dürfte Théophile Gautier gewesen sein. An ihm, der nicht müde wurde, mit seiner Schreibfeder Oelbilder, Pastelle, Kupferstiche, Emaillearbeiten, Gemmenschnitte, Statuen, Symphonien usw. in den Bereich der französischen Sprache hereinzuzaubern, kann man die Seele dieses scheinbar seelenlosen Aesthetentums kennenlernen. Es ist die Unersättlichkeit des Formentriebs und Ausdruckswillens, die mit keinem Formmaterial zufrieden, sich von Sprache zu Sprache, von Bild zu Bild stürzt, und an der ewigen Verwandlung der Gestalten, an der Umgestaltung als solcher ihre Freude hat:

Par de lentes métamorphoses
Les marbres blancs en blanches chairs,
Les fleurs roses en lèvres roses
Se refont dans les corps divers.

Mag immerhin von der Kunstkritik eine derartige Rastlosigkeit als Schwäche, als Mangel an persönlichem Gehalt und Schwergewicht, als Unfähigkeit, sich fruchtbringend auf dem Boden einer Kunstart anzubauen, als Buhlerei und ausschweifende Impotenz verworfen werden, so hat sie doch ihre wertvolle und ertragreiche Seite: nämlich im Gebiet des sprachlichen Gemeinwesens. Solche Uebersetzungsdichter sind das verkörperte Medium und erwerben dort ihre Verdienste wo die Sprache als Medium in Frage kommt. Ihnen verdanken die Nationalsprachen die stilvollste Bereicherung ihrer Wortschätze und Schmeidigung ihrer Formenordnung. Da sie keine eigene Gesinnung haben, so nehmen sie die ihrer Muttersprache in sich auf, und da diese keine moralische, sondern eine ästhetische ist, eine Geschmacksgesinnung, ein Stilgefühl, so geschieht alles, was sie unternehmen und leisten, im Namen der unpersönlichen und allgemeinen Kraft, die wir den Genius der Sprache genannt und als ein rezeptives Wesen gekennzeichnet haben, das von sich aus keine Eroberungen zu machen imstande ist [1]).

Die Uebersetzungsmeister aber, ergriffen und begeistert von diesem Wesen, stellen ihren Willen in seinen Dienst und ziehen auf Formenraub

---

1) Ich beziehe mich hier auf Ausführungen über »Die Nationalsprachen als Stile« im Jahrbuch für Philologie. München I (1924).

aus, durchstreifen die Nachbarsprachen und die räumlich und zeitlich entferntesten Literaturen und Kunstschätze und erfassen mit dem Wolfshunger des ästhetischen Imperialismus alles, wonach sie lüstet: Um es aber festzuhalten, wegtragen und dem Sprachgenius ihres Volkes einverleiben zu können, müssen sie die fremde Form zerbrechen und dennoch das Beste und Innerste von ihr unversehrt nach Hause retten. Ein heikles, kritisches Geschäft. Dies ist der Gordische Knoten des Geistes. Wer ihn durchschneidet, erobert eine Welt von Kenntnissen und Erfahrungen, wer ihn liebevoll löst, erhält eine Fülle von Anschauungen und Poesie noch dazu.

Die zarte und kunstvolle Lösung wäre freilich nicht möglich, wenn die Form sich nicht derart zerbrechen ließe, daß nur das Aeußere von ihr in Stücke geht, die innere Form aber erhalten bleibt. Auf dem Unterschied, auf dem dialektischen Verhältnis zwischen äußerer und innerer Sprachform [1]) beruht das Glück der Uebersetzung als Selbstzweck und Kunst. Der praktische und prosaische Uebersetzer kümmert sich um diese Feinheit nicht, sondern zerschlägt das Werk und gibt die ganze Schale preis, um nur den Fruchtsaft der Gesinnung zu gewinnen. Ein tüchtiges Handwerk, das sogar Goethe gelobt hat. »Ich ehre«, sagt er [2]), »den Rhythmus wie den Reim, wodurch Poesie erst zu Poesie wird, aber das eigentlich tief und gründlich Wirksame, das wahrhaft Ausbildende und Fördernde ist dasjenige, was vom Dichter übrig bleibt, wenn er in Prosa übersetzt wird. Dann bleibt der reine und vollkommene Gehalt, den uns ein blendendes Aeußere oft, wenn er fehlt, vorzuspiegeln weiß, und wenn er gegenwärtig ist, verdeckt.« Daher empfiehlt er für die Jugend, die erzogen und für die Menge, auf die gewirkt werden soll, die Herstellung prosaischer Homer- und Shakespeare-Uebersetzungen und erinnert an Luthers Bibel: »denn daß dieser treffliche Mann ein in dem verschiedensten Stile verfaßtes Werk und dessen dichterischen, geschichtlichen, gebietenden, lehrenden Ton uns in der Muttersprache wie aus einem Gusse überlieferte, hat die Religion mehr gefördert, als wenn er die Eigentümlichkeiten des Originals im einzelnen hätte nachbilden wollen.« Trotzdem erkennt Goethe überhalb der prosaischen Uebersetzung nicht nur e i n e, sondern sogar z w e i höhere Stufen der Uebersetzungskunst an [3]): nämlich die »parodistische«, »wo man

1) Ich habe dieses Verhältnis ausführlich erörtert an verschiedenen Stellen meiner Gesammelten Aufsätze zur Sprachphilosophie. München 1923.

2) Dichtung und Wahrheit III, 11.

3) Noten und Abhandlungen zum Westöstlichen Diwan.

sich in die Zustände des Auslandes zwar zu versetzen, aber eigentlich nur fremden Sinn mit eigenem Sinne wieder darzustellen bemüht ist«. Auf dieser Stufe erscheint das Poetische als kleidsamer Schmuck, als Tracht oder rednerische Zutat, daher man sie auch die rhetorische nennen könnte. Ueber sie erhebt sich als dritte und letzte die kritisch-lyrische, »wo man die Uebersetzung dem Original identisch machen möchte, so daß eins nicht anstatt des andern, sondern an der Stelle des andern gelten sollte«. — »Diese Art erlitt anfangs den größten Widerstand« . . . . Sie erleidet ihn noch heute, ja sie muß von jeder Aesthetik und Sprachphilosophie, die das Geltende mit dem Seienden und die innere mit der äußeren Form identifiziert, verworfen werden. Denn, daß ein deutscher Homer in aller Welt kein griechischer ist, liegt auf der flachen Hand. Wohl aber kann er für einen solchen gelten: unter der Bedingung nämlich, daß es gelingt, nicht nur die Gesinnung des alten Griechen, sondern mit ihr und aus ihr heraus auch seine Anschauung und Ausdrucksweise laut werden zu lassen auf deutsch.

Ob dies nun praktisch mehr oder weniger gelinge oder nicht, so ist es doch grundsätzlich möglich. Denn immer entspricht einer bestimmten Gesinnung und seelischen Meinung haarscharf eine ebenso bestimmte Anschauungsweise und innere Sprachform, wogegen die äußeren Formen sich als eine äußerlich bestimmte Mannigfaltigkeit verschieden verhalten können und mehrdeutig sind. Jedes konkrete Sprachgebilde: sei es ein Wort, ein Satz, ein einzelnes Suffix oder ein dickes Buch mit tausend und abertausend Wörtern, eine Rede oder ein Gedicht, jedes zeigt, sobald man es in die Hand nimmt, d. h. aus dem seelischen Lebensstrom, der es durchflutet und getragen hat, heraushebt, eine gewisse Vieldeutigkeit: die Vieldeutigkeit des Vergangenen, Verflossenen und Erstarrten. Wer vermöchte in die abgeworfene Schlangenhaut das Lebensgefühl wieder einzusetzen und zum zweitenmal jenes Einzige herzustellen, das aus ihr und aus sich selbst für immer entfloh? Jenes Lebensgefühl war die innere Form, die sich inzwischen selbst gewandelt hat und nun in neuen Häuten und Sprachformen durch das Dasein rauscht. Die Bände Shakespeares z. B. sind solche Schlangenhäute, und wer sie mit bestem Verständnis und mit innerster Teilnahme im Urtext liest, begeht, genau betrachtet, schon eine Uebersetzung. Ja, das bloße Anhören und Verstehen der Rede meines Landsmannes und Zeitgenossen ist ein Uebersetzen *seines* Meinens in das meinige. Man übersetzt immer und überall wo man die Rede eines anderen oder die eigene von ehedem in

sich aufnimmt [1]). Der Unterschied zwischen diesem ungewußt allgegenwärtigen und jenem absichtlich außerordentlichen Uebersetzen liegt nur in der Größe des Hindernisses, in der Spannweite des Abstandes und in der geistigen Anstrengung des Ueberwindens, Ueberbrückens, Aneignens und Wiedergebens. Jeder von uns übersetzt und kann nicht umhin es immer und überall zu tun wo er mit der metaphysischen Sprachgemeinschaft der Menschheit und des Weltalls in geistige Berührung tritt. Und alle tun es aus dem gleichen und einigen Antrieb, daß sie die Autonomie ihres persönlichen Sprechens bewahren, d. h. in ihre eigene Sprachform umsetzen und eindeutschen wollen, was immer von außen her mit Zungen und Zeichen auf sie einredet und ihren Sprachgeschmack zu verderben, ihr Sprachvermögen zu verwirren, ihre Sprachgewalt zu brechen droht. Das Uebersetzen ist der defensive Moment unseres Sprechens. Man muß die künstlerisch vollendeten Uebersetzungen einer Nationalliteratur als strategische Bollwerke betrachten und einschätzen, kraft deren der Sprachgenius des Volkes sich gegen das Fremde wahrt, indem er ihm so viel wie möglich ablistet. Wenn wir heute in Deutschland etwa vierzig Uebertragungen der Divina Commedia besitzen und keine uns genug tut und wir noch weitere erwarten, so ist es ein Zeichen, wie wuchtig Dante mit seinem Geist und seiner seelischen Meinung auf uns drückt und wie wenig sicher wir sind, ihm die letzten Geheimnisse der Gesinnung schon abgewonnen zu haben. Denn mit der inneren Sprachform allein, nicht nur mit dem italienischen Lautkörper, der sich abstreifen läßt, ist diese Gesinnung identisch. Verwachsen ist sie auch mit dem Lautkörper, aber eben darum nicht identisch mit ihm.

Rückt man endlich dieser inneren Sprachform zu Leibe, so gibt sie sich als sprachliche Form auf der einen und als seelische Gesinnung oder Meinung auf der anderen, inneren Seite zu erkennen, und nirgends ist der springende Punkt zu erhaschen wo jene in diese übergeht; denn in der Identität des Sprechens mit dem Meinen liegt ja gerade ihr begriffliches Wesen. Hier hat kein Uebersetzen mehr statt. Die innere Sprachform ist die unübersetzbare, die aufrichtige und jeweils Einzige. Das Wesen, das in der äußeren Sprachform auf deutsch „Pferd" und auf italienisch »cavallo« heißt, ist im Bereich der inneren ein tatsächliches Pferd für den Deutschen und ein tatsächliches cavallo für den Italiener, der jetzt und hier den Namen sinnvoll und etwas Bestimmtes

1) Vgl. Giovanni Gentile, il torto e il diritto delle traduzioni in der Rivista di Cultura I (Rom, 15. April 1920) S. 8—11.

meinend ausspricht, d. h. der Name des Pferde-Wesen ist nicht etwa mit der Vorstellung, der Anschauung, dem Bild, auch nicht etwa mit dem Sachbegriff des Pferdes identisch, sondern er ist, wenn ich so sagen darf, das Pferde-Pferd: also kein Name und kein Begriff, sondern ein Glaube, oder, wie die Philosophen früher zu sagen pflegten: eine Idee, wodurch freilich allerhand Mißverständnisse wachgerufen wurden. Es empfiehlt sich daher statt »Idee des Pferdes« etwa »sprachgefühltes, sprachgeglaubtes, sprachgewolltes oder mythisches Pferd« zu sagen. Denn immer, wenn ein Glaube Sprache wird, entstehen Mythen. Im Mythos kommt die religiöse Gewißheit zum Wort und hört auf, als Gewißheit in sich selbst zu ruhen und betritt den schwankenden Boden des Meinens, wo alles Seelische relativ wird und sich daher auf alles Mögliche beziehen kann, ja sogar beziehen muß. Wer etwas meint, kann nicht im Unbestimmten herummeinen, sondern hat an dem »Etwas«, das er meint, sein bestimmtes Ziel. Daher ist seelische Zielstrebigkeit das eigentliche Wesen alles Meinens und somit auch der inneren Sprachform, welche nichts anderes ist als das durch die Sprache hin sich auswirkende seelische Meinen, also das in der Sprache Gemeinte, das sich von dem tatsächlich Gesprochenen zwar unterscheidet, aber doch nur in der völligen Einheit mit ihm sich verwirklichen kann. Wer die Sprache als Energie und zwar in ihrer Offensive, nicht in der bloßen Defensive betrachtet, wie sie in fortwährender Selbstverwirklichung begriffen, aus dem Seelischen in das Lautliche oder überhaupt Formkörperliche hinausstrebt und in ihm ihren unendlichen Meinungen Gestalt gibt, der richtet auf die inneren Sprachformen sein Augenmerk und legt auf dieses dynamische Gebiet seine sprachwissenschaftliche Hand. Hier allein ist die Sprache als Energie zu fassen, hier allein hat sie Sinn und Leben, hier allein ist ihre jeweilige Geschmacksrichtung, ihr Stil, ihr Formstreben identisch mit der Gesinnung und Meinung ihrer Sprecher und hier allein kann daher eine Sprachgemeinschaft zugleich als Gesinnungsgemeinschaft gelten.

Eine fremde Sprache mutet, äußerlich und unverstanden, immer als fremder Laut an, innerlich gedeutet aber nur insofern als fremde Gesinnung, als sie eine Meinung hat. Nun kann zwar innerhalb einer Nationalsprache wie der deutschen alles Mögliche gemeint und gesagt werden, so daß die Einzelsprachen von sich aus keine eigene Meinung zu haben scheinen, und dennoch sind ihre seelischen Ausdrucks- und Meinungsmöglichkeiten keine schlechthin unbegrenzten. Sie sind, wenn gleich nicht beschränkt und abgeschlossen, doch immerhin engagiert,

instradiert, orientiert in einer bestimmten Richtung, welche herauszufinden und anzugeben freilich ein sehr heikles Geschäft ist. Liebhabermäßig unmaßgeblich kann man solche Orientierungen zwar andeuten, etwa so wie Kaiser Karl V. getan haben soll, als er sagte, daß man italienisch mit seiner Geliebten, französisch mit Männern, deutsch mit seinen Pferden und spanisch mit Gott sprechen müsse. Es ist nicht schwer, bei einiger allgemeinen Bildung, allerhand Geistreiches über die indoles einzelner Nationalsprachen vorzubringen, aber wie wenig davon hält stand, wenn man kritisch zugreift!

Zunächst bleibt für den wissenschaftlich Denkenden nur die negative Bestimmung übrig, daß innerhalb einer Sprachgemeinschaft alles dasjenige gesinnungsgemäß gebunden und ursprünglich ist, was sie in ihrer inneren Sprachform unmittelbar verwirklicht, also nicht erst durch Uebersetzung gewinnt. Und das ist, wie wir nunmehr einsehen, ebensogut alles wie gar nichts. Gar nichts: denn selbst die eigenartigste seelische Meinung, mit noch so echter Ursprünglichkeit im Formstoff einer Sprache gestaltet, sagen wir ein Gedicht von Goethe, muß noch von jedem, auch von dem Deutschen, der es verstehen, d. h. sich aneignen will, übersetzt werden, nämlich aus Goethes Deutsch in *sein* Deutsch; — alles: denn keine Nationalsprache, nicht einmal die eines armseligen Negerstammes, darf so gering geachtet werden, daß sie nicht das Tiefste, Höchste und Innigste, was menschliche Seelen bewegen kann, auf ihre eigenste Art vermöchte lautbar zu machen. Die intellektuelle Ueberheblichkeit des Europäers und Nordamerikaners kann sich mit dieser demütigenden und ebenso erhebenden Tatsache zur Zeit zwar nicht abfinden, aber trotzdem rechnet sie schon heute mit ihr, denn sie läßt die frohe Botschaft der christlichen Liebe unter allen Breitegraden des Erdballs durch ihre bestallten Missionare verkünden. — Nulle secte ni religion n'a toujours été sur la terre, que la religion chrétienne — sagt Pascal. Von Natur aus herrscht unter den Menschen *ebensoviel* urverwandte Sprachgemeinschaft wie urreligiöse Gesinnungsgemeinschaft, und das heißt, negativ ausgedrückt: von der einen *ebensowenig* wie von der andern.

Von der Dialektik dieser entgegengesetzten Ansichten leben die empirischen Begriffe der Sprachgemeinschaft, denn durch das Hin und Her von sprachlicher Ursprünglichkeit und übersetzender Entlehnung kommt das sprachliche Gemeinsame zustande. Die Netze der sämtlichen Sprachgemeinschaften, die wir kennen: von der Mundart eines Stammes bis zur Schriftsprache eines Volkes und zu den übernationalen Verkehrs

sprachen werden aus Dichtung und Uebersetzung, aus Urschöpfung und Entlehnung, aus eigener und fremder Gesinnung gewoben. Darum schillern sie alle in derselben Zweideutigkeit zwischen charakteristischer gesinnungsvoller Bestimmtheit und neutralster Allgemeinheit. Es gibt im Deutschen kein Wort, keine Sprachform, die nicht etwas Urdeutsches und zugleich etwas Allgemeines oder Entlehntes an sich hätte, nicht charakteristisch national und indifferent zugleich wäre. Die historische Grammatik versucht zwar, das Erlebte von dem Entlehnten abzusondern und gewinnt dabei allerlei wertvolle Einsichten in die Wechselwirkungen und den Tauschverkehr zwischen mehreren Sprachgemeinschaften, vermag aber nie, die Scheidewand zwischen dem, was eingeboren und dem, was zugewandert ist, stichfest zu machen. Was sich der Lautgestalt zufolge als Erbgut erweist, kann seiner Bedeutung nach Fremdwort sein und umgekehrt. Es gibt z. B. kaum ein Wort, das für die deutsche Psyche durch seinen bedeutungsmäßigen Gebrauch so bezeichnend, so echt deutsch ist, wie das moderne Fremdwort »kolossal«. Es kann sich, was die völkische Echtheit der Gesinnung betrifft, beinahe mit der vielgerühmten »Gemütlichkeit« oder »Sehnsucht« messen; es hat, seiner inneren Sprachform nach, die erlauchtesten, echtblütigsten Ahnen, wie: *michel, rîch, küene, degenlich, ungebaere, ungevuoge* usw., ganz zu schweigen von den Göttern, Riesen und Ungeheuern der germanischen Sage, die alle wohl mehr als tausend Jahre schon bevor das Wort in unsere Sprache drang, in unserer Meinung »kolossal« waren. Beinahe möchte ich glauben, daß die gesinnungsmäßige Ursprünglichkeit eines Volkes sich an der Hand seiner sogenannten Lehn- und Fremdwörter, besser als an seinem sprachlichen Erbgut erkennen und studieren läßt. Es käme auf den Versuch an und lohnte wohl der Mühe, einmal das deutsche Wesen an dem »Unwesen« seiner Lehn- und Fremdwörter zu erfassen und das Ursprüngliche im Uebersetzten zu suchen. Für die fachmäßige Sprachwissenschaft jedenfalls ist es dort sichtbarer als im Ursprünglichen selbst, welches sie, kraft ihres vergleichenden Verfahrens, ja doch auch nur als ein Uebersetztes und Abgeleitetes zu begreifen vermag.

Das sprachlich Ursprüngliche in seiner jeweiligen Ursprünglichkeit zu belassen und aus ihm selbst heraus zu beurteilen, ist vorwiegend die Aufgabe der ästhetischen, literarischen und stilistischen, nicht der grammatischen Kritik. Doch arbeiten Literaturgeschichte und Sprachgeschichte, Stilistik und Grammatik innerhalb ihrer Sonderaufgaben einander derart in die Hände, daß von beiden Seiten her abwechslungs-

weise, bald das Uebersetzte, bald das Gedichtete, das Fremde und das Ursprüngliche unter die Lupe genommen wird. Die Verflechtung der grammatischen, vergleichenden, ableitenden und erklärenden Methoden mit den ästhetischen, idiographischen, stilistischen und deutenden muß sogar, wenn wir dem lebendigen Gewebe der sprachlichen Gemeinschaften und Eigenarten beikommen wollen, immer straffer und enger werden. Dies ist aber, wenn die gegenseitige Fühlung nicht in Verwirrung umkippen soll, nur unter der Bedingung möglich, daß jeder Forscher in jedem gegebenen Falle sich genau bewußt werde, an welchem der beiden Fäden er gerade spinnt, welcher für seinen Erkenntniszweck der führende und welcher der dienende ist.

Wer eine Sprache oder eine zusammenhängende Gruppe von Sprachen als eine verhältnismäßig geschlossene Gemeinschaft erforscht, dem werden in das sprachliche Faktum eo ipso alle die vielen Faktoren einströmen, die eine menschliche Gemeinschaft zu gründen und zu erhalten geeignet sind: die Landschaft mit ihren Gebirgen, Ufern, Tälern, Verkehrsstraßen, Städten, Wüsteneien usw., die Politik, der Handel, die Industrie, die Künste und Wissenschaften, die Kirchen und Religionen usw. Doch werden ihm alle diese Gegebenheiten, Einrichtungen, Tätigkeiten und Interessen nicht an und für sich, sondern immer nur als gemeinschaftstiftende d. h. soziale Kräfte und Widerstände bedeutsam werden. Und dieses Gemeinschaftswesen hinwiederum wird er in die Betrachtung der Gesinnungen überleiten müssen, die es beseelen, formen und wieder ihrerseits von jenem geformt werden. Und selbst bei der Psychologie der gemeinsamen Gesinnungen, bei der Zergliederung des Ethos und Pathos einer Gemeinschaft wird er nicht stehenbleiben können, sondern wird dieses seelisch Gemeinschaftliche in das künstlerisch Gemeinschaftliche des sprachlichen Geschmackes, Stiles und Gebrauches hineinführen, spezialisieren und konkretisieren müssen. Jetzt erst ist er an dem Punkte angelangt, wo eine wissenschaftliche Grammatik aus der Sprachgemeinschaft, die er durchlaufen hat, herausgeholt und als etwas in abstracto Gültiges hingestellt werden kann, an welchem die weiteren Bewegungen des sprachlichen Lebens sich messen, beobachten und von neuem in ihrer Verschlungenheit mit dem Gemeinschaftsleben erklären und in ihrer Verwachsenheit mit der Gesinnung und dem Geschmack begreifen lassen. Die meisten Irrtümer und Einseitigkeiten entstehen in der Sprachwissenschaft dadurch, daß irgendein Faktor, ein geschichtliches Glied, ein Moment, den das seelisch-sprachliche Tun und Geschehen tatsächlich durchlaufen hat, vom Forscher vernach-

lässigt, übersehen oder übersprungen wird. Zumeist ist es das ästhetische Moment, gerade das letzte und wichtigste, über das man sich hinwegzusetzen liebt.

Wir schützen uns gegen diese Gefahr am wirksamsten durch die Einsicht, die wir nun noch besonders hervorheben wollen: nämlich, daß die Sprache zwar für die Geselligkeit der Menschen und für ihre Gemeinschaften wirkt und tätig ist, daß sie aber nicht die Kraft hat, aus eigenen Mitteln eine Gemeinschaft zu gründen, noch zu erhalten. Sprachvereine sind späte, unechte und gebrechliche Bildungen. Zunächst finden die Menschen unter dem Druck ihrer natürlichen Bedürfnisse sich zusammen, und erst innerhalb der elementar gebundenen animalischen Gemeinschaften kann Sprache entstehen, als eine Bemühung um geistige Durchdringung und Erhöhung des geselligen Daseins. Die Sprache ist keine Wurzel und kein Stamm, sondern eine Blüte und Frucht des sozialen Lebens. Sie hat daher etwas Uebersoziales an sich, das von denjenigen übersehen wird, die ihr lediglich eine praktische und empirische Wirklichkeit innerhalb der Gesellschaft zuerkennen. Es sind besonders die französischen Sprachforscher: Saussure, Meillet, Bally, Sechehaye u. a., daneben aber auch deutsche Sprachpsychologen und Grammatiker aus der Leipziger Schule von W. Wundt und K. Brugmann, die an dieser Verengung des Sprachbegriffs festhalten [1]. Den ästhetischen Moment der einsamen Selbstherrlichkeit und den religiösen der übermenschlichen Gebundenheit der Sprache vermögen sie zwar nicht auszuschalten, hoffen aber diese jenseitigen Einschläge oder Auswüchse ungestraft überspringen zu können. Tatsächlich sehen sie damit von der zentralen Idee der Sprache ab, verbannen sich aus der geistigen Urheimat ihres Gegenstandes und besiedeln mit entsagungsvoller, schattenhafter Wissenschaftlichkeit die Peripherie.

Erst dort, wo Gesinnung und Geschmack sich wechselseitig binden, ist die Sprache in ihrem Element und bei sich selbst. Die innere Sprachform ist der Tempel, in welchem jede äußere Sprachgemeinschaft sanktioniert wird. Ohne diesen Segen käme nie und nirgends ein sprachliches Gemeinwesen zustande. Ein geheimnisvoller Vorgang, der aber glücklicherweise sichtbar und äußerlich gemacht werden kann: nämlich in der rednerischen Figur der Emphase.

---

1) Mit klassischer Strenge und Enge hat Ferdinand de Saussure in seinem postumen Cours de linguistique générale, Lausanne und Paris 1916, den Begriff der Sprache (langue) von allem Gesinnungswesen in der Sprache (langage) abgelöst und das blutleere Zeichensystem der Sprechenden zum ausschließlichen Gegenstand der Sprachwissenschaft gemacht.

»Beim emphatischen Wortgebrauch werden die Wörter gleichsam beim Wort genommen, es werden frühere Erlebnisse des Hörerkreises bei dem allfälligen Wort zitiert, es wird an sie appelliert, mit sichtbaren oder unsichtbaren Anführungszeichen«[1]. Mittels der Emphase wird die innerste Sprachform an die Oberfläche gehoben und der stille schlummernde Sinn der Worte zum Schreien gebracht, was ebensogut komisch wie pathetisch und feierlich wirken kann. Z. B.: »Das Schwein führt seinen Namen mit Recht.« — »Der Meinige? — Auf ewig und in des Worts verwegenster Bedeutung.« (Don Carlos. I. 9). Die Emphase macht den inneren und innersten Wortsinn zum äußeren und verwegenen. Sie pointiert. Daher kommt es, daß Worte, die innerhalb einer Sprachgemeinschaft andauernd emphatisch gebraucht werden, eine Verengung oder Spezialisierung ihrer Bedeutung erfahren[2]. Sie heben sich aus der Ebene des allgemeinen Sprachgebrauches wie Berggipfel heraus, spitzen sich zu und weisen in die Höhenluft einer besonderen Gesinnungsgemeinschaft. »Eine Gruppe, deren Mitglieder sich in religiösen, wirtschaftlichen, ästhetischen Standes- oder anderen Angelegenheiten als zusammengehörig empfinden, denken bei bestimmten Wörtern entweder etwas Bestimmtes Attributives hinzu oder haben einen bestimmten Gegensatzbegriff zu dem betreffenden Wort im Bewußtsein. Für Außenstehende — und gar für Uebersetzer — entsteht der Eindruck, als ob sie in Ellipsen sprächen. So heißt bei den griechischen Malern *φάρμακον* »Farbe« (als Farbstoff), *γράφειν* »malen«, *πίναξ* »Gemälde« .... der ganze Humanitätsbegriff geht aus von solchem emphatischen Gebrauch des Wortes Mensch, menschlich im Gegensatz zu *inhumanus* = *ferus*, ein neuer Wertakzent, der im kosmopolitisch werdenden Frühhellenismus aufkommt ... *γνῶσις* hat seinen hellenisch-christlichen Sinn »mystisches Innewerden« dadurch bekommen, daß Generationen von Mystikern den Objektsgenitiv *θεοῦ* hinzugesagt und später — gedacht haben. Auch der Bedeutungswandel des Wortes *μάρτυς* von »Zeuge« zu »Blutzeuge« verläuft ganz auf dieser Linie«[3]. Ja, noch mehr, alle Personen, alle Oertlichkeiten erhalten ihre eigenen Namen, ihre Eigennamen durch emphatische Zuspitzung von Gattungsbezeichnungen. Jeder Eigenname

1) Franz Dornseiff, in der kleinen aber gewichtigen Abhandlung »Zwei Arten der Ausdrucksverstärkung«, in der Festschrift für Wackernagel, 1923, S. 105.

2) Eine Reihe von Beispielen für diesen Vorgang in der französischen Sprachgeschichte gibt Kr. Nyrop, Grammaire historique de la langue française. 4. Band, Kopenhagen 1913, § 215 ff.

3) Dornseiff, a. a. O. S. 106.

ist seiner seelischen Meinung nach emphatischen Ursprungs, ist »sensu eminentiore«, κατ' ἐξοχήν, par excellence gemeint, und erst nachdem er sich mit dieser gefühlsbetonten Spitze in seinen Gegenstand eingebohrt hat, erstarrt er und wird konventionell. »In dieser Beziehung«, sagt Hermann Paul [1]), »sind besonders so allgemeine überall wiederkehrende Bezeichnungen lehrreich wie *Aue, Berg, Bruck, Brühl, Brunn, Burg, Haag, Hof, Kapel, Gmünd, Münster, Ried, Stein, Weiler, Zell, Altstadt, Neustadt (Villeneuve, Newtown), Neuburg (Neuchatel, Neucastel) Hochburg, Neukirch, Mühlberg* usw. Dergleichen haben ursprünglich nur den nächsten Umwohnern der betreffenden Oertlichkeit gedient, für welche sie ausreichten, um diese von anderen in der Nähe gelegenen Oertlichkeiten zu unterscheiden.« Mit dieser letzten Bemerkung wird nun freilich der ursprünglichste Sachverhalt wieder verwischt: denn dieser besteht in einem sprachgläubigen magischen Hindeuten des Wortes auf den Gegenstand, und dieses Hindeuten geschieht aus einem Einverständnis und Gemeinschaftsgefühl des Sprechers mit seinen Genossen und mit der Gegend heraus, die er bei ihrem Namen ruft und tauft. »Unser Brühl« sagen die Leute von Brühl, und in dem »unser«, auch wenn es nicht gesprochen wird, atmet das Einverständnis, mit dem die Kinder derselben Muttererde sich zuzwinkern. Die feierlichen, innigen Gemeinschaftsgefühle, die bei jedem sprachlichen Taufakt Pate stehen, sind nicht immer so stark betont, daß man sie mit Händen greifen und nachweisen kann, sie treten nicht immer in das Bewußtsein, aber sie sind da, versteckt hinter den Kulissen der Konvention und jederzeit bereit hervorzubrechen.

Was man gemeinhin rednerische Emphase nennt, ist ein abgeblaßter Nachklang oder Widerschein von sprachlichem Zauber- und Beschwörungswesen. Man wird am besten begreifen, was Emphase eigentlich ist, wenn man sich typische Fälle ihrer stärksten, krassesten und kondensiertesten Wirkung vorstellt: fürchterliche Verfluchungen, schauderhafte Beschwörungen, abergläubische Taufakte, Zitierungen von Dämonen und Gottheiten, nicht etwa nur intellektuelle Zitate aus Schriftstellern.

Für uns ist dabei das Wesentliche, daß der sprechende Zauberer, der Emphatiker, völlig eingeschlossen und sozusagen eingeschmolzen wird in den magischen Ring der beteiligten Sprachgemeinschaft. Er steht im Augenblick des emphatischen Ausdrucks nicht als Einzelner zu der Sprache [2]), es ist dem Sinne nach nicht er, der spricht, es ist das Wort,

1) Prinzipien der Sprachgeschichte, 4. Auflage, Halle 1909, § 62.

2) Daher ich in dem Aufsatz: Der Einzelne und die Sprache (Gesammelte Aufsätze zur

es ist die Sprache selbst. Er redet nicht, spricht nicht, sagt nichts Eigenes, äußert keine persönliche Meinung, sondern leiht dem Spruch nur seine Stimme. So gut wie er, kann es jeder andere tun, wenn er den Spruch nur weiß und *intus* hat. Was wirkt, worauf es ankommt, die sprachliche Energeia liegt jetzt im Wort, im Spruch, in der Sprache selbst, nicht im Sprecher: dieser fungiert nur als das zufällige Medium. Kraft des Spruches macht der Zauberlehrling so gut wie der Meister aus dem Besen einen Wasserträger. Der Besen gehorcht ihm, und nur daran, daß dem Lehrling der zweite Spruch entfällt, erkennt man, daß er nicht der Meister war. Dieses Lebendig- und Konkretwerden von abstrakten und toten Dingen, wie Wörter, Silben, Sprüche, Sprachteile es sind, diese Erfüllung der sprachlichen Hülsen mit übernatürlicher Macht ist nur dadurch möglich, ja nur dadurch denkbar, daß ein einziger Wille, eine Gesinnung alle Beteiligten ergreift, daß alle sich diesen Willen, diese Gesinnung gefallen lassen. Man läßt sich aber nur gefallen, was einem gefällt. Bei jeder Willenssuggestion ist etwas Aesthetisches im Spiel. Mag man das Tor, durch das ein fremdes Wollen in uns eingeht, Ohr oder Auge oder Nase oder Tastsinn oder Sinnlichkeit oder Wahrnehmungsvermögen nennen: der wachhabende Geist, der es schließt und öffnet und sozusagen hinter den Augenlidern lauert, ist eine ästhetische Kraft: der Geschmack. Diesen Sachverhalt ahnen sogar die einfältigen Wilden, wenn sie meinen, daß ihre Götter, ihre Dämonen, ihre Freunde und Feinde: das Feuer, der Regen oder Blitz nur denjenigen Bitten, Befehlen, Rufen, Namen und Wörtern gehorchen, die ihnen genehm, d. h. nach ihrem Geschmack sind. Hat man den Namen erraten, der von so unberechenbaren Wesen am liebsten gehört wird, hat man die sprachliche Lockspeise, auf die sie anbeißen, gefunden und zubereitet, so lenkt und beherrscht man sie leicht, denn jetzt hat man sich in eine Sprachgemeinschaft mit ihnen gesetzt, welche zugleich Gemeinschaft des Geschmacks, der Gesinnung und damit auch der natürlichen Neigung und des mutmaßlichen Willens ist.

Ist auf solche Weise die innere, d. h. gesinnungsmäßige Gemeinschaft einmal hergestellt, hat man, die ästhetische Schwelle der äußeren Sprachform überschreitend, die Worte, die Namen und Zauberformeln des Einverständnisses gewonnen, so bedarf es, um weiterhin zu wirken, oft nicht einmal mehr des ausdrücklichen Aussprechens dieser Worte, Namen und Formeln; denn nun kann das Einverständnis selbst, nun kann

Sprachphilosophie) keine Veranlassung hatte, die Emphase zu behandeln, wie Dornseiff erwartete.

die errungene Gesinnungsgemeinschaft uns die sprachliche Hilfe ersparen. Daher der elliptische Charakter so vieler Zaubersprüche und Emphasen. In dem oben angeführten Beispiel aus der Szene zwischen Don Carlos und Marquis Posa: »Der Meinige?« — »Auf ewig und in des Worts verwegenster Bedeutung« wird ja das eigentliche, das von der Emphase getragene Wort gar nicht ausgesprochen. Es versteht sich zwischen so guten Freunden von selbst: »Der Deinige!« Auch der Satz »das Schwein führt seinen Namen mit Recht« müßte bei ausgesprochener Emphase lauten: »Das Schwein führt seinen Namen »Schwein« mit Recht.« Es ist das Besondere der Emphase, daß sie ihre Worte ebensogut verschlucken wie hervorheben kann. Da äußere und innere Sprachform in ihr zusammenfließen, Gesinnung und Geschmack in ihr sich in Eins setzen, so ist das Gemeinte schon ein Gesagtes, das Gesagte, bevor es gesprochen wird, schon ein Verstandenes: etwa so wie in Dantes Paradies nur der sterblichen Hülle des Wanderers zuliebe noch wortmäßig gesprochen wird. Zauberworte brauchen nicht laut hervorgestoßen zu werden, sie wirken gemurmelt und geflüstert noch reiner. Wenn wir oben behaupteten, in der Emphase werde die innere Sprachform nach außen gewendet und der schlummernde Sinn der Wörter zum Schreien gebracht, so könnte man ebensogut sagen — denn dies ist die Kehrseite derselben Sache — daß durch sie die äußere Sprachform in die Stille der inneren zurückgetaucht und die lauten Wörter zur Innigkeit ihrer Bedeutung zurückgeschwiegen werden.

Dieses schweigende Rufen und stille Schreien, beziehungsweise dieses stumme Deklamieren des emphatischen Ausdrucks ist eben dadurch möglich, daß er die Gemüter in eine Gemeinsamkeit von Erlebnissen zusammenfaßt, daß er, was alle Beteiligten und Anwesenden durchgemacht haben und einhellig empfinden, noch einmal aufruft, resümiert und daran appelliert. Die Schlußverse der Komödien des Lope de Vega und seiner Nachahmer bieten vielleicht die berühmtesten und einleuchtendsten Beispiele für diese Seite der Emphase. Sie zitieren den Titel des beendigten Schauspiels, geben also keine Ankündigung mehr, sondern wiederholen sie als ein erfülltes Wort, dessen tieferer Sinn erst durch den Ablauf der Ereignisse konkret, bedeutungsvoll und werthaft geworden ist, jetzt, nachdem die Personen des Spieles ihn handelnd und leidend und das Publikum, der Senado, ihn schauend erlebt haben. Z. B.:

Pues el mar de sus milagros
Es tan profundo, aquí demos

Fin á la vida y la muerte
De nuestro espanol **San Diego.**

oder:

Corre esa cortina, y dése
Fin á los Caravajales,
Cuya sangre resplandece
Hoy en la peña de Martos,
Porque fué **Sangre inocente.**

oder, wenn es sich um den Abschluß eines Lustspieles handelt, wird es mit scherzhafter Emphase, mit blinzelndem, schmunzelndem Selbstzitat beschlossen. Z. B.:

Mi dicha alabo.
— Alabalda,
Y acabando la comedia,
¡Mirad á quién alabais! —

oder:

Hoy quedamos
Todos, Señor, con dineros. —
Para que decir podamos:
Dineros son calidad,
Pues se alcanza con hallarlos.

Wer unserem Fettdruck nicht glauben will, daß hier emphatische Zitate vorliegen, betrachte einige Komödienschlüsse bei Calderon, z. B.:

Y aquí,
Senado, acabe con esto
»Lances de Amor y Fortuna«
Del amante más perfecto.

Wenn »Lances de Amor y Fortuna« nicht in Anführungszeichen gedacht wären, hätte der Dichter *acaben* geschrieben.
Oder:

El »peor está que estaba«
Nunca ha encajado más bien,
Que ahora que están casados;
Y así: ite Comoedia est.

Den ganzen Gefühlswert, den eigentümlichen Witz und die volle Bedeutung der emphatischen Schlußworte können selbstverständlich nur diejenigen ermessen, die dem Schauspiel beigewohnt oder es wenigstens gelesen haben. Die Gemeinde, der die in dem Spiele waltende Gesinnung mitgeteilt oder suggeriert wird, setzt sich demnach beinahe zufällig aus den Willigen, Aufmerksamen, Eindrucksbereiten unter den Theaterbesuchern und jeweiligen Lesern zusammen und ist eine wesentlich

okkasionelle, unsichtbare Vereinigung von Menschen: Spanier des 17. Jahrhunderts, deutsche, englische, amerikanische Professoren und gelehrte Liebhaber des 19. und 20., von denen keiner um den anderen zu wissen braucht. So buntgewürfelt und locker sehen die emphatischen, auf innere Sprachform gebauten Gemeinschaften aus, in deren unberechenbaren seelischen Räumen die sogenannten geflügelten Worte ihren Widerhall finden. Man fühlt sich an das evangelische Gleichnis vom Sämann erinnert oder an den augustinischen Begriff der »unsichtbaren Kirche« und begreift, wie diese innersprachlichen Gemeinschaften der Gesinnungen und Geschmacksachen in unablässiger Auflösung, Neubildung und Umgestaltung begriffen sind. Sie gleichen den Wolken am Himmel und eilen, sich zusammenballend, zerfetzend, verdunstend, zerrinnend und wieder verdichtend in schwankender Nebelgestalt über den zeitlich und räumlich festgelegten empirischen Sprachgemeinschaften dahin. Sie können an jede von diesen ihren befruchtenden Niederschlag abgeben und aus jeder von ihnen den aufdampfenden Geist der sprachlichen Geschmacksgesinnungen empfangen, und insofern sind sie an alle irdischen Sprachen und Mundarten gebunden, aber an keine im besonderen gefesselt. So herrscht zwischen den luftigen Gemeinschaftsbildungen der inneren Sprachform und den landschaftlichen der äußeren ein freies, bewegliches, atmendes Verhältnis der gegenseitigen Angewiesenheit und Wechselwirkung: nicht unähnlich dem der Erde zu ihrer atmosphärischen Hülle.

Wer die Sprachen lediglich in ihren äußeren Formen, grammatischen Strukturen und sozialen Systemen studiert und etwa, wie Saussure, die *langue* vom *langage* abtrennt und die abstrakte *langue* aus sich selbst zu erklären hofft, indem er sie »wie ein Wörterbuch betrachtet, dessen sämtliche miteinander identischen Abdrucke unter die Individuen der Gemeinschaft verteilt sind« [1]), der befindet sich in einem ähnlichen Irrtum wie der Geograph, der die Struktur oder das Relief eines Kontinentes oder einer Landschaft ohne Berücksichtigung der meteorologischen und klimatischen Faktoren zu verstehen glaubt.

Diese trockene Linguistik, die mit Ausschluß von Licht und Luft arbeitet, vergißt, daß es sogar innerhalb der sozial und national geschlossenen Sprachgemeinschaften, sogar unterhalb der grammatisch und lexikalisch einheitlichen Wetterdächer noch innersprachliche Atmosphäre und atmosphärische Erscheinungen gibt. Kein Sprachsystem ist so vermauert, daß ihm nicht Wolken und Nebel durch die Stube ziehen. Wie viele Stilarten, Gruppen und Schichten von Stilen wehen

1) Saussure a. a. O. S. 39.

innerhalb des Deutschen einer bestimmten Epoche durcheinander! Und wie viele davon sind nicht sozial, nicht wirtschaftlich, nicht politisch, sondern lediglich gesinnungsweise, geschmacksmäßig und künstlerisch bedingt.

Im Altgriechischen z. B. gibt es, wie Gustav Meyer gezeigt hat, eine bestimmte Reihe von Nominalkompositionen, die grammatisch zwar überall möglich wären, die aber doch nur dort zur Verwendung kommen, wo sie stilgemäß sind, d. h. einem Pathos, einem Ethos, einem Geschmack, kurz einer seelischen Verfassung entsprechen, die unmittelbar, ästhetisch und literarisch, nicht sozial oder sonstwie äußerlich bedingt ist [1]). — Das Spanische des 15. und 16. Jahrhunderts kennt eine Verwendung des Imperfektes mit präsentischer Bedeutung, die lediglich in der Gesinnung und im Stil der volkstümlichen Romanze ihren Boden und Geltungsbereich hat [2]).

Beinahe in allen europäischen Sprachen hat man beobachtet, daß die Dichter sich Freiheiten der Wortstellung erlauben, die den Prosaikern versagt bleiben und daß den getragenen Stilarten in dieser Hinsicht mehr verstattet ist als den pedestren und komischen. — An den neufranzösischen Symbolisten hat man einen Gebrauch der Präpositionen und Konjunktionen festgestellt, den die Umgangssprache sämtlicher Gesellschaftsschichten verabscheut [3]). — Die Verwendung des fränzösischen Passé défini ist heute, nachdem sie sich im praktischen Verkehr zum größten Teil unmöglich gemacht hat, in weitgehendstem Maße nur noch vom Stil, vom Geschmack, von der inneren Sprachform abhängig. In ähnlichem Ausmaß ist die Aussprache bzw. Unterdrückung des sogenannten *e muet* zu einer Stil- und Geschmacksfrage geworden, weshalb ich vorschlagen möchte, diesen Laut das ornamentale *e* zu nennen.

So wird die Ebene der inneren Sprachform von zahllosen »Isophonen«, »Isolexen«, »Isorhemen« durchzogen, die freilich derart beweglich sind, daß man sie schwerlich auf einem Atlas des Sprachgeschmacks wird festlegen wollen. Trotzdem, ja eben darum wäre es Zeit, ihnen systematisch und nicht nur wie bisher, gelegentlich und sporadisch auf die Spur zu gehen. Eine Geographie der sprachlichen Atmosphäre wird

1) G. Meyer, Die stilistische Verwendung der Nominalkomposition im Griechischen. Leipzig 1923.

2) Vgl. meinen »Spanischen Brief an Hugo von Hofmannsthal« in der Festschrift für Hofmannsthal. München 1924.

3) L. Spitzer, Aufsätze zur romanischen Syntax und Stilistik. Halle 1918, S. 288 ff.

dabei freilich niemals zustande kommen, sowenig, wie es Landkarten von Wolken und Nebelballen gibt. Aber, wenn es den Meteorologen gelungen ist, eine Typologie und Kasuistik der Wolkenbildungen anzulegen, warum sollten nicht die Sprachforscher versuchen, mit ähnlicher Systematik den Schlichen der inneren Sprachform, den Schichtungen und Abstufungen des sprachlichen Geschmackes, den Gattungen der Stile zu Leibe zu rücken? Sie würden damit einen Weg betreten, auf dem die Literaturhistoriker ihnen entgegenzukommen schon längst sich aufgemacht haben [1]).

Das Zusammenspiel zwischen den beweglichen Gemeinschaften, die auf innerer Sprachform beruhen, und den starren der äußeren Sprachform gestaltet sich in unerschöpflicher Mannigfaltigkeit jedesmal wieder anders und will daher als ein geschichtlicher Vorgang betrachtet und erforscht werden, d. h. als Sprachgeschichte des Französischen, des Deutschen, des Englischen usw. Die grundsätzlichen Regeln aber, innerhalb deren das Spiel verläuft, dürften nunmehr durchsichtig geworden sein als ein webendes Hin und Her zwischen metaphysischer und empirischer Sprachgemeinschaft, zwischen inneren, beweglichen, emphatischen und daher unübersetzbaren Sprachformen und äußeren, festen, metaphorischen, die eben, insofern sie begrenzt sind, übersetzt, übertragen, erweitert und verändert werden wollen, damit ihr Beharren nicht zum tödlichen Hindernis für das sprachliche Denken versteinere. Emphatische Sprachformen lassen sich, streng genommen, sowenig wie die Eigennamen einer Sprachgemeinschaft übersetzen. Sie sind unmetaphorisch; während die metaphorische Seite der Sprache nichts anderes ist, als ihre Uebersetzbarkeit, ihr Aeußeres, aus dem sich herauskommen läßt, im Unterschied von ihrem Inneren, aus dem man herauszugehen weder die Möglichkeit noch das Bedürfnis hat: denn es ist so beweglich wie das Denken selbst, ja es *ist* dieses Denken. Ihm stehen die äußeren Sprachformen, die geographischen Sprachgrenzen, die grammatischen Sprachkategorien nicht als Schranken im Weg, sondern als Stützpunkte, Brücken und Uebergänge zu Diensten. Sie sind ihm das Aeußere, über das es hinweg, durch das es hindurchgeht, das es hinter sich bringt und sich eigen macht. Alle äußeren Sprachgemeinschaften, sämtliche Systeme und Strukturen der Sprachgebräuche bestehen und ruhen auf dem wogenden Schoß des sprachlichen Denkens, das sie trägt, schaukelt, umspült und befruchtet, wie der Okeanos die Erdscheibe.

1) Wie sich Leo Spitzer seit Jahren schon in dieser Richtung bemüht, habe ich in der Deutschen Literaturzeitung 1924, Sp. 1963 ff. berichtet.

ALOIS RIEHL

geb. 27. IV. 1844 — gest. 21. XI. 1924.

VON

HEINRICH RICKERT (HEIDELBERG).

Auf seinem Landsitz in Neubabelsberg, wohin er sich zurückgezogen hatte, ohne seine Lehrtätigkeit ganz aufzugeben, ist Alois Riehl im einundachtzigsten Lebensjahre gestorben. Kurz vorher erschien im Buchhandel ein Band von ihm unter dem Titel: Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten. Das »Geleitwort« dazu ist vom September 1924 datiert, also nur zwei Monate vor seinem Tode geschrieben. Der Band enthält eine Reihe von chronologisch geordneten Abhandlungen, die bis ins Jahr 1870 zurückreichen. Die meisten Arbeiten werden den Fachgenossen bekannt sein. Nur am Schluß stehen einige mehr populär gehaltene Stücke, von denen zwei meines Wissens bisher nicht gedruckt waren, darunter eine Rede, die Riehl kurz vor dem Kriege in Princeton über den »Beruf der Philosophie in der Gegenwart« gehalten hat. An sie will ich anknüpfen, um zu sagen, wer der Mann war, der jetzt für immer von uns geschieden ist.

Riehls Rede beginnt mit folgenden Sätzen, in denen ich einige Worte durch den Druck hervorhebe, da es auf sie vor allem ankommt: »Die philosophische Bewegung der Gegenwart nimmt ihren Anfang im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts mit einem erneuten und vertieften Studium Kants. Nach dem Scheitern des naturphilosophischen Abenteuers fand sich die Philosophie wie von selber, um es mit einem Worte von Helmholtz zu sagen: auf den gesunden Boden Kants zurückgebracht. Von dieser Grundlage aus suchte sie sich erst wieder über sich selbst zu besinnen.« Dann fährt Riehl fort: »Inzwischen war die Naturwissenschaft ihrerseits zu Ent-

deckungen und Anschauungen von philosophischer Bedeutung gelangt.« Dabei ist vor allem an die Erhaltung der Energie zu denken als an das Prinzip, »das es erst möglich machte, alle Teile der Physik in ein einheitliches System zu verbinden«, und ferner an die Anwendung der Idee der Entwicklung auf die Erforschung der organischen Natur, an die Lehre von der Abstammung der Arten. Hierauf heißt es weiter: »In dem Maße nun, wie sich die forschende Wissenschaft immer exakter gestaltete, wurde sie sich auch der Bedingtheit ihrer Aufgaben bewußt«, wobei auf Du Bois-Reymonds »Grenzen des Naturerkennens« hingewiesen wird, und endlich hören wir: »Zwischen einer solchen kritisch gewordenen Naturwissenschaft und einer Philosophie, die sich die Prüfung der Quellen des Wissens und die Bestimmung ihrer Grenzen zu ihrer vornehmsten Aufgabe gestellt hatte, konnte sich eine Annäherung vollziehen, die bald zu einem Bündnis werden sollte. Wissenschaft und Philosophie, die beiden längere Zeit getrennten und feindlichen Mächte, hatten sich nicht bloß versöhnt, sondern noch darüber hinaus eine Art Personalunion geschlossen.«

Bei diesen Sätzen hat Riehl selbstverständlich die philosophische Bewegung im Auge, die man als Neukantianismus bezeichnet, und die für ihn die »wissenschaftliche« Philosophie seiner Zeit, also der Gegenwart war. Zugleich hebt er in ihr jenen Faktor hervor, für dessen Ausbildung er selbst von größter Bedeutung geworden ist: die einerseits naturwissenschaftlich orientierte, andrerseits »realistisch« gerichtete Fortbildung der Kantischen Gedankenwelt. Was bedeutet der Neukantianismus im allgemeinen, und welche Rolle hat Riehl im besonderen in ihm gespielt? Wir haben Grund, uns auch die erste Frage grade bei Riehls Tode vorzulegen. Mit diesem ebenso hellen und scharfen wie tiefen Geist ist der letzte aus einer Gruppe von Männern dahingegangen, die Neukantianer genannt werden können, und die für die Entwicklung der wissenschaftlichen Philosophie der Gegenwart die größte Bedeutung besitzen.

* * *

Bisweilen wird mit dem Namen des Neukantianismus Mißbrauch getrieben. Man zählt jeden Denker dazu, der nicht hinter die von Kant gemachten Entdeckungen auf dem Gebiete der Philosophie zurückgehen will. Damit verliert das Wort neu-kantisch seine prägnante Bedeutung. Im strengen Sinne sollte man nur die als Neukantianer, d. h. als Kantianer, die etwas Neues gebracht haben, bezeichnen, die, wie

Riehl sagt, durch ein erneutes und vertieftes Studium Kants die Philosophie über sich selbst zu besinnen suchten und dadurch zugleich wirklich über ihren schon vorher erreichten Stand hinausführten. Dann sind dazu O. Liebmann, F. A. Lange, besonders aber H. Cohen, W. Windelband und P. Natorp zu rechnen. Man kann von ihnen gewiß nicht sagen, daß sie bloße »Kantianer« blieben. Sie haben vielmehr sich zum Teil sogar recht weit von Kant entfernt. Aber sie werden mit Recht Neukantianer genannt, denn sie führten dadurch, daß sie auf Kant zurückgingen, die wissenschaftliche Philosophie zugleich erheblich vorwärts. Das entsprach der Situation ihrer Zeit. Kant war vergessen oder wurde nicht mehr verstanden. Die damals herrschenden Ideen stammten aus Gedankenkreisen, die Kant vor einem Jahrhundert bereits überwunden hatte. Deshalb gehörte den Neukantianern die Zukunft. Freilich: jeder von den Genannten hat seinen besonderen Beitrag zur Philosophie geliefert, und einig waren sie nur in wenigen Grundbegriffen, die sie Kant entnahmen. Aber gerade darin zeigt sich, daß sie nicht nur etwas wiederherstellten, was es früher schon gab, sondern daß sie zugleich neue Bahnen einschlugen.

So bekommt man einen einigermaßen bestimmten Begriff des Neukantianismus als einer historisch begrenzten, einmaligen philosophischen Bewegung, die in die letzten Jahrzehnte des vorigen Jahrhunderts fällt, und dann ist zusammen mit Cohen und Windelband zu ihren Vertretern Riehl als einer von denen zu rechnen, die ganz besonders eigenartige und charakteristische Gedanken entwickelten.

Zugleich muß man hinzufügen: Riehl war der letzte dieser Gruppe. Er hat alle anderen Neukantianer von Wichtigkeit, obwohl er nicht der jüngste von ihnen war, überlebt, so daß mit ihm der Neukantianismus als eine geschichtliche Erscheinung sein Ende findet. Heute gibt es keinen Denker von selbständiger Bedeutung mehr, auf den der Name eines Neukantianers paßt, und das kann nicht anders sein. Der Neukantianismus in dem hier angegebenen Sinne hat seine Arbeit für diejenigen, welche die Ergebnisse der Wissenschaft nicht ignorieren, im entscheidenden Punkte vollendet: die Grundbegriffe der Kantischen Schriften, die für unsere Zeit schwer verständlich geworden waren, da man die Philosophie des 18. Jahrhunderts, in der Kant aufwuchs, gut kennen muß, um sich in Kant zurechtzufinden, haben durch die Werke des Neukantianismus eine Gestalt erhalten, in der jeder sie zu verstehen vermag, der überhaupt zu philosophischem Denken fähig ist.

Neue Neukantianer brauchen wir jetzt nicht mehr. Sie fänden keine Arbeit vor, die erst noch zu leisten wäre.

Das soll gewiß nicht heißen, daß heute alle »Philosophen« verstanden haben, worauf es bei Kant ankommt. Gibt es doch noch immer Männer, die philosophieren und dabei das von Kant völlig neu entdeckte Gebiet des »Transzendentalen«, d. h. die »Anschauungsformen«, »Kategorien«, »Ideen«, die »transzendentale Apperzeption« oder das »Bewußtsein überhaupt« usw. entweder für transzendent-metaphysisch oder für empirisch-psychisch halten, also keine Ahnung von dem haben, worin Kants entscheidende Tat besteht. Doch ist dies Faktum für die wissenschaftliche Philosophie, soweit es sich um die Sache handelt, irrelevant. Solche Leute sind Schülern zu vergleichen, die nicht in die »Prima« der selbständigen philosophischen Arbeit »versetzt« werden können, weil sie das »Sekundanerpensum« noch nicht gelernt haben. Das ist heute ausschließlich ihre eigene Schuld. Es gibt jetzt auch für diejenigen, welche den Sinn der kantischen Texte, zu deren Lektüre eine gründliche historisch-philosophische Schulung gehört, nicht zu erfassen vermögen, in den Arbeiten der Neukantianer Bücher, aus denen sie lernen könnten, was Kant gewollt hat. Tun sie das nicht, so bleiben sie »Sekundaner« auch auf philosophischen Kathedern.

Besonders wer Cohen, Riehl und Windelband zusammen nimmt, muß dort finden, was er braucht, um sich die Voraussetzungen und Grundlagen der kantischen Transzendental-Philosophie anzueignen, und kann so ausgerüstet an das Studium der Originale gehen, die ihm unverständlich blieben, solange er sie wie einen eben erst entdeckten Papyros behandelte. Vermag er trotz solcher Vorbereitung unter einem »transzendentalen« Gebilde, das weder als psychisch noch als metaphysisch zu denken ist, sich nichts »vorzustellen«, wie die Dilettanten gern sagen, d. h. nichts zu denken, so tut er gut, das Studium der wissenschaftlichen Philosophie aufzugeben. Er ist dann für das in ihr unentbehrliche abstrakte Denken nicht genug begabt. Der Umstand, daß Kant noch immer nicht verstanden wird, ist demnach nur eine sozusagen pädagogische Angelegenheit.

Dies also ist die Situation: Die Wissenschaft braucht heute die kantischen Gedanken nicht erst neu zum Leben zu erwecken. Sie sind durch den Neukantianismus bereits lebendig gemacht, und wer wissenschaftlich etwas leisten will, hat auf ihrer Grundlage weiterzubauen. Wir bleiben dem Neukantianismus den größten Dank schuldig. Er brachte den letzten Aufschwung der Philosophie. Aber er ist als bloßer

Neukantianismus jetzt abgeschlossen. Seine Leistung gehört zum festen Bestande der Forschung, den man zu lernen hat.

In solchen Sätzen darf man keine Spur eines kantianisierenden Dogmatismus erblicken. Der wäre selbstverständlich sehr unkritisch, also — vorkantisch. Man möge die Transzendentalphilosophie widerlegen. Dazu hat jeder ein Recht, ja, wenn er Gründe kennt, die Pflicht. Aber er soll dann wirklich die Transzendentalphilosophie widerlegen. Auf keinen Fall ist es noch erlaubt, den Kritizismus, sei es zustimmend, sei es ablehnend, so darzustellen, als lehre er Psychologie oder Metaphysik oder ein trübes Gemisch von beiden. Mit dieser Fabel hat der Neukantianismus ein für allemal ein Ende gemacht.

Weiter braucht hier der Begriff eines Neukantianers im allgemeinen nicht entwickelt zu werden, ja wir dürfen ihn inhaltlich nicht genauer bestimmen, wenn er auf alle Neukantianer in unserem Sinne passen soll. Das Gesagte genügt, um gewissermaßen das »genus proximum« anzugeben, unter das eine Denkerpersönlichkeit wie Riehl fällt. Nachdem dies geschehen ist, haben wir nach der »differentia specifica« zu fragen, d. h. nach dem, wodurch Riehl sich von den andern Neukantianern unterscheidet, und worauf daher innerhalb des Neukantianismus die ihm eigentümliche Bedeutung beruht. Das wurde bisher nur angedeutet. Ich möchte, was weiter zu sagen ist, in die Form einer Darstellung von Riehls Entwicklung, wenigstens nach ihren Grundzügen bringen, und zwar so, daß zugleich ein Umriß seines menschlichen Wesens entsteht. Ich will damit persönliche Erinnerungen verbinden. In Freiburg durfte ich durch fünf Jahre, in denen wir an derselben Universität wirkten, viel mit dem Verfasser des »Philosophischen Kritizismus« verkehren, zu einer Zeit, als sich eine interessante Wandlung in ihm vollzog. Daher kann ich vielleicht einiges sagen, was so bestimmt nicht allgemein bekannt ist [1]).

* * *

Riehl war in Bozen geboren und bezeichnete sich selbst bisweilen halb scherzhaft als »Tiroler Bauer«. Besonders liebte er die Berge seiner Heimat, die zu besteigen, er eine ungewöhnliche Geschicklichkeit besaß. Noch als älterer Mann machte er Dolomitentouren, die manchem nicht un-

---

1) Ein Teil des Folgenden wurde bereits in der »Frankfurter Zeitung« auf Wunsch der Redaktion veröffentlicht. Um einen verständlichen Gedankenzusammenhang herzustellen, mußte ich hier Einiges wiederholen, doch habe ich durchweg wesentliche Ergänzungen hinzugefügt.

gefährlich erschienen. Er selbst fühlte sich in den Bergen vollkommen sicher, so daß er in dem ungefährlichen Schwarzwald geradezu übermütig wurde. Beim schnellen Hinunterlaufen eines Bergabhanges überschlug er sich dort einmal und blieb bewußtlos liegen. Diesen Unfall »auf einem solchen Hügel«, wie er sagte, konnte er sich lange Zeit nicht verzeihen.

Die Freude Riehls an körperlichen Uebungen ist keine Aeußerlichkeit, sondern war für den ganzen Mann charakteristisch. Auch ihn hätte der Turnlehrer, wie einst den Sohn des Ariston, einen »Platon« nennen können. So oft ich mit ihm in Berührung kam, empfand ich, obwohl fast 20 Jahre jünger als er, sein Wesen als jugendliche Kraft. Es lebte in ihm eine natürliche Frische und Ursprünglichkeit, die keine noch so hohe Kultur zu verwischen imstande war. Und das wirkte um so bewunderungswürdiger, als früh schon ihn schwere persönliche Schicksale getroffen hatten. Er verlor in jungen Jahren seine heißgeliebte Frau, und von den vier Kindern, die dieser Ehe entsprossen, wurden ihm die beiden ältesten Söhne im blühenden Knabenalter entrissen. In einer zweiten Ehe, die er gegen Ende der dreißiger Jahre schloß, und die leider kinderlos blieb, hatte er dann ein neues volles Glück gefunden. Doch auch sein letzter, jüngster Sohn und seine einzige Tochter, die mit dem Bruder seiner zweiten Frau verheiratet war, sind lange vor ihm jung gestorben. Wer ihn kannte, wußte, wie schwer er dauernd unter diesen Schlägen litt. Aber sein Temperament und seine geistige Elastizität blieben unverwüstlich. Noch in hohem Alter stand sein Sinn allem offen, was die neue Zeit brachte.

Als junger Mann hatte Riehl klassische Philologie studiert und wurde in Klagenfurt Gymnasiallehrer. Mit sechsundzwanzig Jahren schrieb er seine erste philosophische Abhandlung, die »Realistischen Grundzüge« und habilitierte sich an der Universität Graz, wo er 1873 außerordentlicher, 1878 ordentlicher Professor wurde. Schon 1872 hatte er zwei weitere Schriften: »Moral und Dogma« und »Ueber Begriff und Form der Philosophie« veröffentlicht. Doch nahmen diese Arbeiten noch nicht den Standpunkt ein, den er später vertrat. Sie schließen sich an Leibniz und Herbart an, und er hat ihren Realismus selbst »dogmatisch« genannt. Die entscheidende Wendung in seinem geistigen Leben brachte erst eine eingehende Beschäftigung mit den Naturwissenschaften und ein erneutes Studium Kants. Aus der Verbindung von beiden erwuchs sein Hauptwerk, der »Philosophische Kritizismus«, dessen ersten Band er 1876 veröffentlichte. Er enthält die Geschichte des kritischen Denkens von Locke bis zur Kritik der reinen Vernunft.

Will man sich vergegenwärtigen, was dies Buch bei seinem Erscheinen bedeutete, so muß man sich daran erinnern, welche Schriften über Kant damals vorlagen. Das Werk von Kuno Fischer gehört an erste Stelle; es erschien bereits 1860. Fischer aber war kein Neukantianer, sondern Historiker und hat auf Riehl wenig gewirkt. Ebensowenig spürt man bei ihm den Einfluß von Otto Liebmanns Schrift über »Kant und die Epigonen«, die 1865 herauskam. Dann folgte 1866 die »Geschichte des Materialismus« von Lange und 1871 »Kants Theorie der Erfahrung« von Hermann Cohen. Beide Bücher hatten viel Erfolg. Riehl war also nicht der erste, der die neukantische Bewegung stark machte. Doch eine besondere Seite an ihr, die sehr wesentlich wurde, verdankt vor allem ihm ihren Ursprung, und auf sie haben wir jetzt unser Augenmerk zu richten.

Ernst Hoffmann grenzt in seiner Rede, die er an der Heidelberger Universität zur Feier von Kuno Fischers hundertstem Geburtstag hielt, das Kantwerk des großen Heidelberger Historikers gegen die Kantauffassungen von Cohen und Riehl klar ab. Kuno Fischer gab schon 1860 den g a n z e n Kant, den erst Windelband 1880 »zurückeroberte«. Cohen hob einseitig die Linie hervor, welche durch die Punkte Descartes, Leibniz, Kant bezeichnet wird. Bei Riehl dagegen handelt es sich, ebenso einseitig, um den Weg, der von Locke über Hume zu Kant führt. Darin steckt in der Tat das entscheidende Moment, aus dem zugleich Riehls Originalität und Bedeutung begriffen werden muß. Seine historische Einseitigkeit wurde seine systematische Stärke.

Von vornherein verstand er unter Kritizismus nicht ausschließlich Kants Philosophie. Kant war ihm nur der größte Vertreter des kritischen Geistes. Die kritische Denkart selbst hielt er nicht für abhängig von ihrer gelungensten Ausprägung. Ihre Spuren sind vielmehr nach ihm bereits im Altertum nachzuweisen, und er selbst wollte den kritischen Gedanken w e i t e r bilden »in seiner Bedeutung für die p o s i t i v e W i s s e n s c h a f t«. Dies Schlagwort stand schon auf dem Titel der ersten Auflage seines Hauptwerkes. Es hat dazu verleitet, daß man Riehl zu den »Positivisten« zählte. Doch ist das grundverkehrt, wenn man das Wort in der üblichen Bedeutung nimmt. Riehl hat niemals geglaubt, daß die Philosophie selbst wie eine positive Wissenschaft, d. h. wie die Spezialdisziplinen verfahren solle. Auf eine T h e o r i e der positiven Wissenschaft kam es ihm an, und die mußte, wie jede Theorie, ü b e r ihrem Gegenstand stehen. Das kann man auch so zum Ausdruck bringen: Riehl erkannte die Empirie an als die Quelle der positiven Erkenntnis, aber er war niemals »Empirist.«

Ihn zu den Positivisten oder Empiristen zu zählen, geht schon deswegen nicht an, weil er ja mehr als andere Denker seiner Zeit das »realistische« Moment in der kantischen Philosophie hervorhob und für unentbehrlich hielt. Kants Realismus besteht in der Lehre vom »Ding an sich«, und das läßt sich nicht in positive Tatsachen der Erfahrung auflösen. Riehl betonte nicht nur, daß dies »Ding an sich« bei Kant selbst nie problematisch geworden war, sondern er machte zugleich den Versuch, zu zeigen, daß Kant recht habe: die Wirklichkeit ist in keiner Weise idealistisch als eine Welt des Bewußtseins zu verstehen, wie Kants große Jünger es gewollt hatten, und wie auch der Positivismus es lehrt. Riehl stand dem Positivismus also ebenso fern wie dem Idealismus. Es gibt »Erscheinungen« im Bewußtsein und außerdem eine transzendente Realität, die aber wissenschaftlich nicht erkannt werden kann. Die Einzelwissenschaften bleiben auf die Erscheinungen beschränkt, und die Philosophie hat ihre Aufgabe darin, die wissenschaftliche Erkenntnis der Phänomene als objektiv gültig zu begreifen, indem sie die »transzendentalen« Faktoren darin aufweist. Hierin sah Riehl den bleibenden Sinn des Kantischen Kritizismus, und den wollte er »in seiner Bedeutung für die positive Wissenschaft«, d. h. vor allem für die Naturwissenschaften darlegen. Damit hat er seit 1876 in der neukantischen Bewegung gewirkt.

An diesen Gedanken ist Riehls eigene Arbeit zur Fortbildung der kritischen Denkart orientirt geblieben. Schon 1879 erschien der zweite Teil seines Hauptwerkes, der »die sinnlichen und logischen Grundlagen der Erkenntnis« rein systematisch darstellt. Der starke Einfluß, den die Beschäftigung mit den Naturwissenschaften auf Riehl ausgeübt hatte, ist hier mehr als anderswo zu spüren. Er gibt diesem Teil seines Werkes einen besonders einseitigen Zug, aber er verschaffte ihm zugleich die eigenartige Stellung in der neukantischen Bewegung. Auf Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. Wesentlich ist vor allem: die Annäherung, die sich damals zwischen Naturwissenschaft und Philosophie vollzog, wurde hier in der Tat zu einem Bündnis, und das brachte neues philosophisches Leben, das sich auch von den Gedankengebilden der anderen Neukantianer deutlich unterschied.

Mit den beiden ersten Bänden seines »Kritizismus« hatte Riehl sich zugleich eine feste und anerkannte Position in der wissenschaftlichen Philosophie seiner Zeit geschaffen. Als daher im Jahre 1883 Windelband von Freiburg nach Straßburg ging, konnte er nichts Besseres tun, als Riehl zu seinem Nachfolger vorzuschlagen. Riehl wurde berufen und hat in Freiburg dreizehn Jahre lang gewirkt. Schon seine Antrittsrede über »Wis-

senschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie« war für die Weiterbildung seiner Gedanken sehr charakteristisch. Die wissenschaftliche Philosophie blieb ihm im wesentlichen Theorie des Erkennens. Aber er beabsichtigte nicht, die Philosophie überhaupt auf die erkenntnistheoretischen Probleme zu beschränken. Auch als umfassende »Weltanschauung« ließ er sie gelten. Nur: einen »wissenschaftlichen« Charakter gestand er ihr in dieser Gestalt nicht zu, da es dabei nicht auf theoretische Gründe, sondern auf praktische Ueberzeugungen ankomme, und Riehl selbst wollte nach wie vor in erster Linie als streng wissenschaftlicher Denker tätig sein.

In diesem Sinne schrieb er auch den dritten und letzten Teil des »Philosophischen Kritizismus«, der 1887 unter dem Titel »Zur Wissenschaftstheorie und Metaphysik« erschien. Schon das Wort »zur« ist bezeichnend. Ein System der Philosophie, das das Ganze des Denkens zum Abschluß bringt und dadurch »starr« wird, lag nicht in Riehls Plan. Die kritische Philosophie mußte mit der Entwicklung der positiven Wissenschaften Schritt halten und sich weiterbilden können. Dem entspricht: in einer Reihe von relativ selbständigen Untersuchungen behandelt Riehls neues Werk Grenzen und Begriff der Erfahrung, metaphysische und wissenschaftliche Systembildung, die Realität der Außenwelt und die idealistische Theorie, das Verhältnis der psychischen Erscheinungen zu den materiellen Vorgängen, den Determinismus des Wollens und die praktische Freiheit, das kosmologische Problem des Unendlichen und schließlich Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit. Besonders hervorzuheben ist der »Anhang« über Darwinismus und Transzendentalphilosophie, eine schlagende Widerlegung des »Pragmatismus« vor Erfindung dieses Schlagworts.

In unserem kurzen Ueberblick ist jede Andeutung der Fülle von Einzelproblemen, die hier alle unter demselben Gesichtspunkt des kritischen Realismus dargestellt sind, unmöglich. Nur die allgemeinste Tendenz und das letzte Ziel des Werkes steht in Frage, und dafür sind besonders zwei Punkte bezeichnend, die den doppelten Sinn betreffen, in dem Riehls Denken »erkenntnis-theoretisch« gerichtet war.

Später hat er gesagt: »Die Kritik der reinen Vernunft bejaht das Metaphysische, sie verneint die Metaphysik.« Dementsprechend bejaht er selber schon hier das »Ding an sich«, doch die metaphysischen Probleme verwandeln sich für ihn in Probleme der Erkenntnistheorie. Nur mit großer Vorsicht nimmt er zu den traditionellen metaphysischen Fragen Stellung und vertritt dann einen »kritischen Monis-

mus«, wobei selbstverständlich nicht an den sogenannten Monismus Häckels, sondern an Spinoza zu denken ist. Ihn liebte Riehl und suchte seinen Monismus e r k e n n t n i s-theoretisch zu fassen. Außerdem hat sein Kritizismus 1887 eine einseitig erkenntnis-t h e o r e t i s c h e Tendenz. Im Vorwort zum letzten Teil seines Hauptwerkes heißt es — und es klingt fast wie eine Entschuldigung —, bei der Behandlung der Frage des Determinismus sei ein Uebergreifen in das Gebiet der praktischen Philosophie nicht ganz zu vermeiden gewesen; er habe sich jedoch bemüht, von dieser durch die Natur des Gegenstandes gebotenen Grenzüberschreitung den möglichst geringen Gebrauch zu machen.

Schon die Aufzählung der verschiedenen Themata des Werkes zeigt, daß die meisten grundlegenden Probleme der gesamten theoretischen Philosophie darin behandelt sind, wie sie sich auf kritischem Boden gestaltet, und in der Tat kann man sagen: Riehls Schaffen war, soweit es sich auf die rein w i s s e n s c h a f t l i c h e Philosophie bezieht, mit dem Schlußband seines »Kritizismus« in der Hauptsache zu E n d e gekommen. Der Verfasser stand damals im vierundvierzigsten Jahre, und ein langes Leben lag noch vor ihm. Ein zweites neues Werk von annähend gleich großer Bedeutung wie das erste hat er nicht wieder geschrieben.

* * *

Und doch! Im »Kritizismus« haben wir noch nicht das G a n z e von Riehls Lebensarbeit. Was er »nichtwissenschaftliche Philosophie« nannte, hatte er bis jetzt nur scharf von der Wissenschaft geschieden, aber nicht selbständig b e h a n d e l t, und das versteht man leicht, wenn man die Abgrenzung ins Auge faßt, wie sie der Schlußband des Kritizismus formuliert. Riehl sagt dort, das Ziel der theoretischen Auffassung sei das V e r s t ä n d n i s, die Grundlage der praktischen Auffassung sei die W e r t s c h ä t z u n g der Erscheinungen. »Wie es ohne E m p f i n d u n g für uns keine Eigenschaft eines Dinges geben könnte, so könnte es ohne G e f ü h l keine Bedeutung desselben geben. Die Frage aber: was die Dinge für Sinne und Verstand s i n d, ist ohne Zweifel von der Frage, was sie für die Beurteilung durch unsere Gefühle b e d e u t e n, wesentlich verschieden, und es ist gewiß etwas anderes, ob wir die Vorgänge in der Natur auf ihre letzten erkennbaren Gründe zurückzuführen haben oder aussprechen sollen, wie unser Gemüt auf dieselben zurückwirkt.«

In der Tat: kennt man den Wert nur als Akt der Wert s c h ä t z u n g und macht die »Bedeutung« abhängig vom »Gefühl«, dann ist Riehls

Scheidung in wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie konsequent, und man begreift, weshalb er seine Trennung der theoretischen von den praktischen Fragen oder der Seins- von den Wertproblemen im wesentlichen nur dazu benutzte, um die Beschränkung seines Werkes auf die theoretischen Probleme zu rechtfertigen. In seiner eigenen Arbeit konnte die »nichtwissenschaftliche Philosophie« keine große Rolle spielen. Akte der Wertschätzung und Gefühle sind als Gegenstände der Wissenschaft der empirischen Psychologie zu überlassen.

Nun aber wurde nach Vollendung des Hauptwerkes das Interesse an den »praktischen« Fragen auch bei dem Philosophen Riehl immer stärker, und er faßte ihr Gebiet bald sehr weit. Die »Welt der Werte«, wie schon der Kantianer Lange sie 1866, viele Jahre vor Nietzsches Bekanntwerden, genannt hatte, fing an, Riehl in ihrem ganzen Umfange auch philosophisch zu beschäftigen, und zwar geschah das früher, als der »Zeitgeist« unter Nietzsches Einfluß sich allgemein den Wertproblemen zuwandte. Riehl hat das, was später den Tag bewegte, zu einer Zeit gesehen, in der es der »öffentlichen Meinung« noch verborgen war.

In diesen Jahren, in denen Riehl die Wertprobleme in Angriff nahm, und sich allmählich und fast unmerklich ein Wandel in seiner Stellung auch zu dem Begriff des Wertes vollzog, habe ich ihn persönlich kennen gelernt. Am Ende des Jahres 1889 siedelte ich nach Freiburg über und suchte dort Beziehungen zur Universität. Meine theoretischen Grundüberzeugungen standen denen Riehls so weit entgegen, wie das innerhalb einer Philosophie, die Kant nicht ignoriert, nur möglich war. Ueberdies kam ich als ein Schüler von Windelband, den Riehl nicht liebte, ja unterschätzte, wobei zu bemerken ist, daß Windelbands Hauptwerk, die Gesamtgeschichte der europäischen Philosophie, damals noch nicht abgeschlossen vorlag. Ich wußte nicht, ob es mir möglich sein würde, mich mit Riehl, den ich nur aus seinen Büchern als einen starken, aber einseitigen Denker kannte, zu verständigen. Doch kam er mir nicht allein mit großer persönlicher Liebenswürdigkeit entgegen, sondern ich konnte bald auch die außerordentliche Weite seines geistigen Horizontes und seine ungewöhnliche Fähigkeit bewundern, fremden Gedanken sachlich gerecht zu werden. Er forderte mich nach kurzer Zeit zu einer Habilitation in Freiburg geradezu auf, obwohl damals gedruckt nur meine Doktordissertation vorlag, und als ich ihm dann den Entwurf zu meiner Schrift über den »Gegenstand der Erkenntnis« überreichte, in der fast jeder Satz seinen Widerspruch hervorrufen mußte, zeigte er sich von einer Großzügigkeit und wissenschaftlichen Toleranz, wie ich sie im akademischen

Leben nur selten wiedergefunden habe. Ich durfte bald als »Kollege« neben ihm wirken.

Allmählich entwickelte sich ein lebhafter persönlicher Verkehr zwischen uns, der zu einer nie getrübten Freundschaft führte, wie sie bei dem großen Altersunterschied und der in entscheidenden Fragen radikal entgegengesetzten Denkweise nicht herzlicher sein konnte. Der Mann, vor dem ich mich anfangs etwas gescheut hatte, wurde für mich zu einem großen Gewinn meines Lebens.

Allerdings vermieden wir es in der ersten Zeit nach meiner Habilitation, uns über erkenntnistheoretische Fragen eingehender zu unterhalten. Dafür aber gab es genug andere Probleme, für die wir ein gemeinsames Interesse hatten. Sie lagen alle in jener Sphäre, die für Riehl der »nichtwissenschaftlichen« Philosophie gehörte, und zwar waren es vor allem drei weit voneinander abliegende Themata, um die unsere Diskussionen, meist auf langen Waldspaziergängen, sich drehten: die bildende Kunst, besonders die Plastik, Friedrich Nietzsche und endlich Fichtes Kultur- und Geschichtsphilosophie. Alle drei Gegenstände haben in dem späteren Schaffen Riehls eine Rolle gespielt.

»Das Problem der Form in der bildenden Kunst« von dem Bildhauer Adolf Hildebrand erregte bei seinem Erscheinen sofort Riehls lebhafte Teilnahme. Er klagte mir damals, daß von seinen Freiburger Kollegen niemand dafür Verständnis habe. Mir lagen Gedanken dieser Art nicht fern. Ich war schon als Student in Straßburg durch Hubert Janitschek, mit dem ich manche Nachtstunde in der »Germania« verplaudern durfte, auf Hans von Marées und Konrad Fiedler aufmerksam geworden. So fanden Riehl und ich ein Gebiet, auf dem wir uns ausgezeichnet verständigen konnten, ohne erkenntnistheoretische Probleme zu berühren. In seinem Zimmer hatte Riehl eine Menge von großen Photographien aufgestellt, vor denen wir uns übten, Werke der Rundplastik als »Reliefs« zu sehen, und alle Probleme Hildebrands vor konkreten Anschauungen eingehend durchsprachen. Später hat Riehl in seinen »Bemerkungen zu dem Problem der Form in der Dichtkunst« (1897/98) den Versuch gemacht, die Hildebrandschen Gedanken in die Poetik zu übertragen. Es war das eines der ersten Stücke seiner »nichtwissenschaftlichen Philosophie«. Leider ist es bei diesem Stück einer Aesthetik geblieben, das als Fragment nicht so wirken konnte wie andere Schriften seines Verfassers.

Sehr bekannt ist dagegen das Buch geworden, das Riehl 1897 über Friedrich Nietzsche veröffentlichte. Es ging aus Vorlesungen

hervor, die er in der Freiburger Aula hielt, und hat viele Auflagen erlebt. Bezeichnend lautete sein Untertitel: der Künstler und der Denker. Diese Reihenfolge ist nicht zufällig.

Als ich Riehl kennenlernte, fing Nietzsche eben erst an, in weiteren Kreisen bekannt zu werden. Riehl hatte in den Aphorismenbänden nur flüchtig geblättert, und Nietzsches Bemerkungen über wissenschaftliche Philosophen, besonders über Kant, nahm er (mit Recht) nicht ernst. Ich hatte mich schon als junger Student für Nietzsche begeistert zu einer Zeit, als Nietzsche unbeachtet und einsam in Sils Maria lebte, und mich seine Unwissenheit auf wissenschaftlich-philosophischem Gebiete noch nicht sehr störte, weil ich selber unwissend war. Meine Liebe für den Schriftsteller Nietzsche ist auch nie erloschen. Ich versuchte damals, Riehl zur eingehenderen Lektüre zu bewegen, und schließlich gelang mir das auch: wieder war es das Gebiet der Kunst, auf dem wir uns fanden. Der künstlerische Denker zog Riehl immer mehr an, und bald war er in seinen Schriften besser zu Hause als ich. Nun reizte es ihn, den Zarathustradichter gegen die wissenschaftliche Philosophie, wie er sie verstand, abzugrenzen und ihm gerade dadurch gerecht zu werden. Unter diesem Gesichtspunkt ist das aus solchen Bemühungen entstandene Buch über Nietzsche zu lesen. Dann wird man finden, daß es noch heute für wissenschaftliche Menschen eine der lehrreichsten Schriften ist, die es über Nietzsche gibt.

Die Nietzscheschwärmer können freilich nichts damit anfangen, denn trotz allen Zaubers, den der Künstler Nietzsche auf Riehl ausübte, hat er sich ihm gegenüber stets die kritische Kühle des theoretischen Denkers bewahrt. Er war nicht der Mann, sich durch unerhörte Stilkünste blenden zu lassen, und bei aller Anerkennung für die Fülle von »Geist«, den der Meister des Aphorismus in der Form des (im Grunde so bequemen und verantwortungslosen) Fragments auftischte, übersah Riehl nie, wie schwach es mit der eigentlichen philosophischen »Substanz« bei Nietzsche bestellt war, und zwar nicht nur in theoretischer, sondern auch in praktischer Hinsicht. Das mußte besonders deutlich werden, wenn er ihn mit den wirklich »großen« Philosophen verglich. Noch in seinem zuletzt veröffentlichten Bande sagt Riehl, wo er über Kants Autonomie spricht: »Nietzsche freilich dekretiert: autonom und sittlich schließen sich aus. Aber Nietzsche konnte Kant nicht verstehen. Auch die Moralphilosophie Kants sah er nur in der falschen Beleuchtung, in der sie ihm Schopenhauer gezeigt hatte. Deshalb hielt er sich an den kategorischen Imperativ, die bloße Formel des Sittengesetzes, über

deren Angemessenheit man streiten mag, anstatt an das Prinzip. Wenn er aber gegen Kant triumphierend ausruft: zu einem Imperativ gehört ein Imperator, so ist es ihm eben völlig entgangen, daß der Imperator der sittlichen Welt nach Kant unser eigenstes, tiefstes Selbst ist, das Sollen, das er gebietet, unser wahres und innerstes Wollen. Auf die Frage Zarathustras: Kannst du dir selber dein Böses und dein Gutes geben und deinen Willen über dich aufhängen wie ein Gesetz? hatte Kant längst die Antwort gegeben: »Man sah den Menschen durch seine Pflichten an Gesetze gebunden, ließ sich aber nicht einfallen, daß er nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sei — es ist der Grund der Würde eines vernünftigen Wesens, daß es keinem Gesetze gehorcht als dem, das es zugleich gibt.«

Diese Gegenüberstellung von Worten Kants und Worten Nietzsches mag eine Probe von der Art geben, in der Riehl mit unübertrefflicher Prägnanz seine Meinung zum Ausdruck brachte und bewies. Nur Ignoranten können glauben, Nietzsche sei in ethischen Prinzipienfragen den kleinsten Schritt über Kant hinausgekommen, und nur Schwärmer werden Nietzsche für einen großen »Philosophen« in dem Sinne halten, wie Kant es gewesen ist. Für Schwärmer aber hat Riehl niemals geschrieben, sondern immer für Leute, die etwas lernen wollen.

Den stärksten Widerstand setzte Riehl in Freiburg meinen Bemühungen entgegen, ihn für Fichte zu erwärmen. Die Wissenschaftslehre von 1794 lehnte er rundweg ab. Da war auf eine Verständigung nicht zu hoffen. Als ich in einem meiner ersten Privatdozentensemester eine Vorlesung über Fichte anzeigte, gab er seiner Verwunderung darüber Ausdruck: ein ganzes Kolleg nur über Fichte? und als ich einmal (etwas unvorsichtig) von den »Nikolais unserer Zeit« sprach, blitzten seine Augen mich an: ob ich dazu auch ihn zähle? Ich versicherte mit gutem Gewissen, das läge mir sehr fern, und wir lachten beide. Aber das Thema »Fichte« wurde für einige Zeit von der Tagesordnung abgesetzt.

Da kam ein Zufall mir zu Hilfe. Riehl wollte über Rousseau sprechen, und ich fragte ihn scherzhaft, ob er auch die Rousseaukritik berücksichtigen werde, die in Fichtes Vorlesungen über die »Bestimmung des Gelehrten« (1794) steht. Er antwortete mir ernsthaft, daß er sie nicht kenne. Doch schon am nächsten Tage hatte er sie gelesen, und nun war das Eis gebrochen. Er fand, es gäbe nichts Tieferes über Rousseau als dies. Dann las er Fichte freudig weiter, und bald gewann er für den Patrioten, den Pädagogen, den Kultur- und Geschichtsphilosophen überhaupt die wärmste Sympathie. In der Adresse, die wir Riehl zu

seinem achtzigsten Geburtstage überreichten, konnte mit Recht gesagt werden, daß er nicht nur »geschult sei an dem kritischen Geiste Kants«, und »erfüllt von der würdigen Selbstbescheidung Spinozas unter das Weltgesetz«, sondern auch »beflügelt von der schöpferischen Glut des deutschen Ideenverkünders Fichte«. Damals in Freiburg ist es eine große persönliche Freude für mich gewesen, Riehls Interesse für Fichte entstehen und wachsen zu sehen. Nun konnte ich mit ihm rückhaltlos auch über eine Sache sprechen, die mir doch noch sehr viel mehr am Herzen lag als Hildebrand oder Nietzsche.

Man wird meine Erinnerungen nicht so deuten, als meinte ich, Riehl in einer wichtigen Entwicklungszeit seines geistigen Lebens in wesentlichen Punkten »beeinflußt« zu haben. Nur die causa occasionalis war ich, durch die ihm einige vorher fernerliegende Geisteserzeugnisse näher gebracht worden sind. Ich verhielt mich im Gespräch auch dann, wenn ich den Stoff besser kannte als er, im Grunde immer als der Empfangende, was sich bei Unterhaltungen zwischen einem reifen Manne, der den größten Teil seines Lebenswerkes hinter sich hat, und einem jungen Anfänger von selbst versteht. Jedenfalls: Riehl zu belehren, fühlte ich mich gar nicht berufen. Ich wollte etwas von ihm l e r n e n, auch wenn ich ihm widersprach, und ich habe diesen Zweck in hohem Maße erreicht. Viele der Unterredungen über Hildebrand und Nietzsche und dann über Fichte und andere, in Riehls Augen »nichtwissenschaftliche« Philosophen werden mir immer unvergeßlich bleiben. Das feurige Temperament, das sich bei ihm mit durchdringendem Scharfsinn verband, hatte bei solchen Gelegenheiten etwas Hinreißendes. Riehl fand sich mit erstaunlicher Schnelligkeit in eine neue Materie hinein, und sogleich arbeitete das, was er aufgenommen hatte, selbständig in ihm weiter.

Bald spielte die »Welt der Werte« auch bei seinen literarischen Plänen eine Rolle. Schon in Freiburg dachte er an ein Seitenstück zu seinem »Philosophischen Kritizismus«, das die Fragen der Wertphilosophie in umfassender Weise behandeln sollte, und er hat den Gedanken daran niemals ganz aufgegeben. Noch im Mai dieses Jahres, in dem vorletzten Brief, den ich von ihm erhalten habe, heißt es: »Eine Ergänzung meines theoretischen Werkes könnte nur eine K r i t i k d e r a l l g e m e i n g e l t e n d e n W e r t e werden, die ich bisher nur in meinen Vorlesungen und in Andeutungen der »Einführung« gegeben habe. Ich weiß nicht, ob meine Kraft noch ausreicht, diese »Ideenlehre« auszugestalten.« Nun, das Werk ist nicht mehr zustande gekommen, aber mehrere Schriften enthalten äußerst interessante Bemerkungen auch zu wert-

philosophischen Problemen. Es wäre auf das lebhafteste zu begrüßen, wenn aus dem Nachlaß die Vorlesungen, von denen er mir schrieb, veröffentlicht werden könnten.

Nachdem wir in Freiburg auf den Gebieten der außertheoretischen Philosophie ein Feld gefunden hatten, auf dem wir uns vorzüglich verständigten, obwohl Riehl von einer wissenschaftlichen Behandlung dieser Probleme nach wie vor nichts wissen wollte, haben wir schließlich auch erkenntnistheoretische Fragen eingehend miteinander diskutiert. Ich habe dabei vollends viel gelernt. Riehl lag daran: ich sollte ihn wenigstens verstehen, wenn ich ihm auch nicht zustimmen konnte, und es gelang ihm in der Tat, mir im Gespräch seine Gedanken näherzubringen, als das durch ihre gedruckte Formulierung möglich gewesen war. Die Motive, die ihn veranlaßten, an dem »Ding an sich« festzuhalten, verband er damals vor allem mit dem Irrationalitätsproblem, das in der Tat jede Realität enthält. Von hier aus begründete er die Notwendigkeit, etwas als »wirklich« zu behaupten, was sich niemals in das erkennende Subjekt aufnehmen lasse, und was als das An-sich der Realität, wie es unabhängig von jedem Subjekt anzuerkennen sei, stets auch seinen bewußtseinsjenseitigen Bestand behalten werde. Das berührte sich mit Problemen meines Buches über die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, an dem ich damals arbeitete, und dessen Gedanken ich ihm ausführlich entwickeln durfte. Riehl meinte, hier sei ich »Realist« wie er. So fanden wir uns schließlich auch in theoretischen Fragen, die bei uns beiden im Zentrum unserer wissenschaftlichen Arbeit standen, und wir stellten zugleich in bester persönlicher Harmonie die Punkte fest, die uns sachlich für immer trennten.

* * *

Leider fühlte Riehl sich in mancher Hinsicht in Freiburg nicht wohl. Er war geborener Katholik und hatte später die Kirche verlassen. Das brachte ihn an der Universität in eine peinliche Situation. Den Theologen, die bei dem Protestanten Windelband anstandslos Kolleg gehört hatten, wurde der Besuch seiner Vorlesungen (übrigens auch meiner) verboten, und das verstimmte ihn stark. Als 1896 ein Ruf an die Universität Kiel kam, folgte er ihm. Es wurde ihm nicht leicht, Freiburg zu verlassen. Er liebte die Stadt, das Münster, die herrliche Umgebung, und in seinem Hause pflegte er mit seiner Gattin eine lebhafte Geselligkeit, wie sie anmutiger und anregender nicht sein konnte. Aber er wünschte sich einen andern akademischen Wirkungskreis als den Freiburger. Auch bei Gelegenheit seines Scheidens habe ich die Großzügig-

keit seines persönlichen Wesens kennengelernt. Er setzte alles daran, mich zu seinem Nachfolger zu machen, obwohl er genau wußte, daß ich auf seinem geliebten Katheder Gedanken vertreten würde, die dem, was er für richtig hielt, in entscheidenden Punkten diametral entgegengesetzt waren. Er veranlaßte mich, die ersten Kapitel meines noch nicht abgeschlossenen Buches über die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung als »erste Hälfte« zu veröffentlichen. Bald darauf erhielt ich seinen Lehrstuhl, auf dem ich zwanzig Jahre blieb. So bin ich Riehl in mehrfacher Hinsicht auch persönlich zu außerordentlichem Dank verpflichtet. Das Gefühl dafür wird bei mir nie erlöschen, und ich habe das Bedürfnis, ihm öffentlich Ausdruck zu geben.

Nachdem Riehl Freiburg verlassen hatte, wirkte er zunächst in Kiel, dann in Halle und endlich seit 1905 in Berlin. Die Reichshauptstadt sah seit Lotzes Tode zum erstenmal wieder einen Systematiker von überragender Bedeutung auf dem Katheder ihrer Universität. Die Berliner Akademie freilich verschloß ihm ihre Pforten. Doch sie hatte ja auch Fichte nicht brauchen können. Riehl war also in guter Gesellschaft. Auf die Berliner Studentenschaft hat er stark gewirkt, und die Zahl seiner Schüler war sehr groß, obwohl er nicht eigentlich eine »Schule« bildete. In mancher Hinsicht bedeutet die Berliner Zeit wohl den Höhepunkt seines Lebens.

Ein zweites umfassendes Werk wie sein »Kritizismus« ist von ihm nicht mehr geschaffen worden. Viel gelesen wird seine »Einführung in die Philosophie der Gegenwart«, die aus Vorträgen hervorging und eine wesentliche Ergänzung des Hauptwerkes bildet. Sonst sind außer den schon genannten Schriften von ganz neuen Arbeiten nur noch kleinere Abhandlungen erschienen. Die letzte Zeit galt der Ernte. Im Jahre 1922 gab Riehl unter dem Titel »Führende Denker und Forscher« einen Band heraus, in dem er seine historischen Aufsätze zusammenfaßte, und in diesem Herbst erschien endlich der zweite Sammelband, von dem am Anfang dieses Nachrufes die Rede war.

Mancher hat sich wohl darüber gewundert, daß Riehls Produktivität in den letzten Jahrzehnten seines Lebens geringer geworden zu sein schien als in den siebziger und achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts. Doch kann das nur in eingeschränktem Sinne als richtig anerkannt werden. Jedenfalls: untätig war dieser Mann nie. Seine Hauptarbeit galt später einer neuen Gestaltung seines Hauptwerkes. Sie vollzog sich jedoch lange Zeit nur in der Stille. Schon in Freiburg hatte sie begonnen, und trotzdem kam erst im Jahre 1908 der erste Band des

»Kritizismus« wieder heraus. Dafür war aber auch, wie Riehl selbst sagt, daraus »beinahe ein neues Buch erwachsen«. Nicht viel mehr als ein Drittel des neuen Textes deckt sich mit dem alten. Der Standpunkt und die Anordnung der Gedanken blieben unverändert, doch das inzwischen erschlossene Quellenmaterial hatte Riehl auf das eingehendste verarbeitet und mit unübertrefflicher Meisterschaft zur Begründung seiner Auffassung benutzt. Wer die realistischen Momente der kantischen Philosophie, deren tatsächliches Vorhandensein niemand leugnen kann, kennen lernen und verstehen will, muß zu diesem Werke greifen, das kürzlich in dritter Auflage, sachlich unverändert, erschienen ist.

Der zweite und der dritte Teil des »Kritizismus« sind in der veränderten Auflage noch nicht im Buchhandel, aber, soviel ich weiß, hat Riehl auch diese beiden, vom Verlag schon angekündigten Bände neu bearbeitet, und es ist zu hoffen, daß sie bald erscheinen. Jeder, dem die wissenschaftliche Philosophie am Herzen liegt, muß ihnen mit der lebhaftesten Spannung entgegensehen. Auch in ihnen wird Riehl seinen Standpunkt im Prinzip nicht geändert haben, aber es ist anzunehmen, daß er auch hier die Begründung ergänzt und erweitert hat. So kann diesem Werke noch nach dem Tode seines Verfassers eine starke Wirkung beschieden sein.

Man darf das um so mehr glauben, als Riehl bis zuletzt geistig »jung« geblieben war und die Fühlung mit den Bewegungen der Zeit nicht verloren hatte. In seinem letzten Brief vom 30. Juli 1924 schrieb er mir: »Die eingehende Lesung Ihres ‚Kant' hat mir die angenehme Erfahrung gebracht, daß ich noch nicht zu a l t und erstarrt bin, um Neues zu verstehen und mir innerlich anzueignen.« Er hat sich wahrlich nicht getäuscht, wie schon sein Brief zeigte. In mehrfacher Hinsicht mußte er »Kant als Philosoph der modernen Kultur« wesentlich anders sehen als ich, und doch ist das, was er mir über mein Buch schrieb, von feinstem Verständnis für meine Intentionen erfüllt. Es war zugleich die letzte Kundgebung eines Freundes, den ich vor mehr als einem Menschenalter gewonnen hatte.

* * *

Für Riehls bis ins Greisenalter unverminderte Fühlung mit den Zeitströmungen gibt seine schon wiederholt zitierte Rede über die Bedeutung der Philosophie in der Gegenwart einen unzweideutigen Beweis. In Kants Kritizismus wurzelte für ihn das wissenschaftliche Denken der Zeit. Aber er machte sich keine Illusionen darüber, daß die Periode der Philosophie, zu deren Vertretern er selber gehörte, vielen bereits wieder überschritten zu sein schien, ja er führte den Wandel bis ins vorige Jahrhundert zurück. »Die junge Generation der neunziger Jahre,

sagt er, zeigt, verglichen mit der ihr vorangegangenen, eine neue geistige Verfassung, eine veränderte Richtung ihres Denkens. Sie empfand Ungenügen an bloßer Wissenschaft. Nietzsche wird ihr Wortführer, Leben, gesteigertes Leben ihre Losung.«

Steht Riehl diesen Strömungen nun etwa nur ablehnend gegenüber? Gewiß nicht. Er erkennt dem Wandel der Anschauungen sein Recht durchaus zu. »Die Wissenschaft, oder was damals beinahe dasselbe bedeutete, die Naturwissenschaft, hatte sich gleichsam übernommen. Sie hatte über ihren rechtmäßigen Bereich hinaus den Anspruch auf Herrschaft ausgedehnt, zwar nicht von seiten ihrer eigentlichen Vertreter, wohl aber solcher, welche sich ihre Ergebnisse dogmatisch angeeignet hatten.« Riehl weist als Beispiel besonders darauf hin, daß Historiker im Ernst versuchten, selbst aus der Geschichte eine exakte Wissenschaft zu machen, und fährt fort: »Der Mensch gilt ihnen als Produkt seiner Umgebung. Sie sahen, um ein Sprichwort umzukehren, vor dem Wald die Bäume nicht, vor den Massenerscheinungen und ihrer Statistik nicht die persönlichen Kräfte der Geschichte.« Demgegenüber war nach Riehl eine Reaktion unvermeidlich. Die Wissenschaft galt der jungen Generation als »inhuman«. Sie konnte die Religion nicht ersetzen und ebensowenig die Kunst. »Sie denkt nur, sie handelt nicht, ihr Reich ist das Tote, das Lebendige erstarrt vor ihren Begriffen.« So gibt Riehl mit Schlagworten, die heute überall tönen, die Ansichten der jungen Generation schon vor dem Kriege wieder, und er hat volles Verständnis dafür, warum sie entstehen mußten.

Aber andrerseits weiß er freilich ebensogut, daß, wie es der gewöhnliche Verlauf der Gegenströmungen ist, in die entgegengesetzte Einseitigkeit auszuschlagen, so auch die Reaktion gegen den Intellektualismus der Wissenschaft über das Ziel hinausführte. »Wieder begann man ohne und gegen die Wissenschaft zu philosophieren. Wieder herrschte die Literatur über die Philosophie, und höchstens als literarische Produkte kommen die hierher gehörigen Erzeugnisse in Betracht.« Das trifft noch heute, ja gerade heute den Nagel auf den Kopf, und demgegenüber ist sich Riehl schon vor dem Kriege völlig darüber klar: »Diese neue Philosophie der Intuition ist in Wahrheit nur eine Wiedergeburt der Romantik. Auch die Romantik war eine Reaktion des Gefühls und der Einbildungskraft gegen Vernunft und Klarheit, auch in ihr herrschte die Poesie über die Philosophie, auch sie bedeutet eine wesentlich literarische Epoche. Und völlig romantisch ist der Mythos der ‚schöpferischen Entwicklung'. Gegen diese Art von Naturphilosophie,

die weder Philosophie noch Naturwissenschaft ist, sagt Riehl, hat schon der spätere Fichte das rechte Wort geredet: ‚Unfähig, ihre unklaren Gedanken zu begründen, verweist sie statt der Gründe an das Vermögen, womit sie schwärmt, und nennt es intellektuelle Anschauung.' Heute heißt dies Vermögen intellektuelle Sympathie, Intuition.«

Solche und ähnliche Sätze Riehls aus dem Jahre 1913 passen ohne Einschränkung auf die unmittelbare Gegenwart. Die Jahre nach dem Kriege trieben ja nur das, was schon vorher lebendig war, noch mehr auf die Spitze. Im Prinzip ist der »Zeitgeist« so geblieben, wie Riehl ihn vor mehr als einem Jahrzehnt dargestellt hat. Die kürzlich veröffentlichte Rede wirkt, als sei sie kürzlich erst gehalten.

Höchstens kann man sagen: es sieht so aus, als neige sich auch die Reaktion gegen die Wissenschaft schon wieder ihrem Ende zu, und als dürften wir von der jüngsten Generation bald etwas mehr Interesse für streng wissenschaftliches Denken in der Philosophie erwarten, als von jener Jugend, die sich Nietzsche zum Führer wählte. Auf die Dauer kann man das Schwelgen in »Geist« oder »Tiefsinn« und die blinkenden Reden, mit denen immer von Neuem der Menschheit Schnitzel gekräuselt werden, nicht ertragen. Der Ueberdruß daran muß früher oder später kommen. Anderes als erste Anzeichen einer Wandlung sind allerdings noch nicht zu spüren, aber um so mehr gilt: der jüngsten Jugend kann, soweit sie sich nach schlichten und klaren Gedanken sehnt, die mit der Ueberzeugung ihrer objektiven Wahrheit in vorbildlich sachlicher Sprache vorgetragen werden, Riehls »Kritizismus« eine gute Schule werden, wenn sie sich zu ernster Arbeit auch in der Philosophie endlich wieder entschließt.

* * *

Das soll nicht heißen, daß die Zukunft sich in jeder Hinsicht an Riehls Standpunkt wird orientieren können, und auch darüber möchte ich zum Schluß wenigstens einige andeutende Bemerkungen machen. Solange ich den »Philosophischen Kritizismus« kenne, habe ich eine Reihe von Bedenken dagegen gehabt, die selbst durch die ungemein lehrreichen mündlichen Erläuterungen Riehls nicht unterdrückt werden konnten. Ich darf in diesem Nachruf mit meinem Widerspruch so wenig zurückhalten wie in dem persönlichen Verkehr der Freiburger Jahre. Riehl braucht Kritik nicht zu fürchten. Seine Bedeutung bleibt auch dann unangetastet, wenn wir in prinzipiell wesentlichen Fragen die Basis verlassen müssen, auf der er stand. Davon seien wenigstens die zwei Punkte noch einmal hervorgehoben, die bereits wiederholt berührt wurden.

Der erste betrifft den erkenntnistheoretischen Realismus, d. h. die Annahme, es gäbe eine absolute, bewußtseinsjenseitige, transzendente

Realität, im Vergleich zu der die empirische Wirklichkeit lediglich als Erscheinung gelten kann. Gewiß hat Riehl darin Recht, daß sich das Reale nicht restlos in das Wissen aufnehmen läßt und daher jeder »rationalistische« Idealismus abzulehnen ist. Für das erkennende Bewußtsein bleibt im Wirklichen stets ein undurchdringlicher Rest, den man das An-sich der realen Dinge nennen mag, wie es unabhängig von jedem wissenschaftlichen Denken Bestand hat. Aber dabei handelt es sich doch um die Irrationalität der empirischen Wirklichkeit, und aus ihr darf man keinen Schluß auf eine bewußtseinsjenseitige, transzendente Realität ziehen, der dann zum Kantischen »Ding an sich« führt. Etwas kann sehr wohl dem theoretischen Wissen eine Grenze setzen und trotzdem als Inhalt eines »Bewußtseins überhaupt« gedacht werden. Wissen und Bewußtsein oder Urteil und »Vorstellung« fallen nicht zusammen, und gerade das Irrationale am Wirklichen wird von uns unmittelbar »erlebt« (um ein Modewort zu gebrauchen), während das Kantische »Ding an sich« nicht allein dem Erkennen, sondern auch jedem unmittelbaren Erleben entzogen bleiben muß. Wie soll es dann aber noch irgendeine theoretische Bedeutung gewinnen?

Riehl selbst hat bei Kant das »Ding an sich« vom »Noumenon im positiven Verstande« unterschieden. Es soll hier nicht gefragt werden, wieweit solche Trennung den Kantischen Intentionen entspricht. Wenn man sie aber durchführt und dann das »Noumenon im positiven Verstande«, weil theoretisch völlig problematisch, fallen läßt, so kann man an einer transzendenten Realität der Dinge, die irgendeine andere als rein negative Bedeutung hat, überhaupt nicht mehr festhalten. Das Reale selbst bliebe sonst völlig negativ bestimmt und wäre ein »Nichtiges« in des Worts verwegenster Bedeutung. Gerade das kann doch der Realismus nicht wollen. Ganz unabhängig davon, daß bei Kant »Realität« selbst eine Kategorie ist, wird man sich dazu entschließen müssen, das reale Sein, soweit es für die theoretische Philosophie in Frage steht, mit dem im Bewußtsein überhaupt unmittelbar »vorgestellten« oder »erlebten« realen Sein zu identifizieren. Ein solcher empirischer Realismus, den alle Einzelwissenschaften voraussetzen, bedeutet aber bei voller Anerkennung des irrationalen Charakters der Wirklichkeit eine Ablehnung jedes kritischen Realismus, welcher ein Ding an sich festzuhalten sucht. Er führt zu kritisch »idealistischen« Ansichten, wenn man nicht unkritisch beim Positivismus oder Empirismus stehen bleiben will.

Der zweite Punkt betrifft Riehls Scheidung zwischen wissenschaftlicher und nichtwissenschaftlicher Philosophie. Man wird sie in der Weise,

wie Riehl sie behauptet, nicht durchführen können, ohne daß man dabei zu einer Spaltung der Philosophie kommt, die in ihren Konsequenzen auf die Dauer unerträglich ist. In dieser Hinsicht scheinen mir auch in der Wertphilosophie, wie sie sich bei Riehl selbst, besonders in der zweiten Hälfte seines wissenschaftlichen Lebens, ausgebildet hat, Ansätze zu stecken, die über seinen eigenen Standpunkt mit Notwendigkeit hinausführen.

Wir haben bereits einige frühe Worte Riehls zitiert, die so klingen, als kenne er den Wert nur als Wertschätzung, und als mache er die »Bedeutung« abhängig vom »Gefühl«. Das kann man aus dem Schlußband des »Philosophischen Kritizismus« wenigstens herauslesen, und dann versteht es sich von selbst, daß es strenge Wissenschaft von den Werten als Werten nicht gibt. Später jedoch war Riehl weit davon entfernt, den Wert mit dem Wertgefühl zusammenfallen zu lassen. Er kannte Werte durchaus nicht nur als Wertschätzungen, d. h. als psychische Akte des Individuums, und die »Subjektivität« der Werte konnte für ihn kein Grund mehr sein, sie einer wissenschaftlichen Behandlung zu entziehen. Schon sein Buch über Nietzsche schloß er mit den Worten: »Immer wird der Mensch an das Uebermenschliche glauben, mag er es nun das Göttliche nennen, oder das Ideale. Ohne ein Ideal über sich zu haben, kann der Mensch im geistigen Sinne des Wortes nicht aufrecht gehen. Dieses Uebermenschliche, Vorbildliche ist die Welt der geistigen Werte; — auch der Größte hat diese Welt noch über sich, wie er sie zugleich in sich trägt. Diese Werte aber, die das Handeln des Menschen leiten und seine Gesinnung beseelen, brauchen nicht erst erfunden oder durch Umwertung neu geprägt zu werden; sie werden entdeckt, und wie die Sterne am Himmel treten sie nach und nach mit dem Fortschritt der Kultur in den Gesichtskreis des Menschen. Sie sind nicht alte Werte, nicht neue Werte, es sind die Werte.«

Solche Worte haben damals, als sie zuerst bekannt wurden, bei vielen Verwunderung erregt. Man hatte sie von dem Verfasser des »Philosophischen Kritizismus« nicht erwartet. Mich überraschte Riehls Kundgebung nicht, als ich sie ein Jahr nach seinem Fortgang von Freiburg las. Ich kannte die Wandlung seiner Ansichten, die sich bei ihm vielleicht ohne ausdrückliches Bewußtsein vollzogen hatte, längst aus vielen Gesprächen.

Die Ueberzeugung, daß Werte nicht nur Wertschätzungen und Wertgefühle sind, hat Riehl niemals wieder aufgegeben. In dem Vortrag über den »Beruf der Philosophie in der Gegenwart« ist sie sogar so formuliert, daß er sich damit dem Standpunkt dessen, was man heute Wert-

philosophie nennt, noch mehr annähert. Es heißt dort: »Es gibt ein System der Werte; zwischen den Grundrichtungen des geistigen Lebens muß eine Harmonie zu schaffen sein, so gewiß der Geist lebendige Einheit ist. Der Beruf der Philosophie als Geistesführung ist es, das Wissen von den Werten und ihrem System zur Klarheit des Begriffes zu erheben, das strebende Bemühen und die harmonische Gestaltung unseres Lebens tatkräftig zu erhalten. Dies war der Beruf, den die Philosophie im Altertum neben ihrem wissenschaftlichen erfüllte — und dieser nämliche Doppelberuf ist ihr auch in der Gegenwart und für diese geblieben.«

Hier ist noch immer von einer Doppelbedeutung der Philosophie die Rede, und solange man die Wissenschaft als theoretische Erkenntnis von der praktischen Geistesführung trennt, läßt sich dagegen auch nichts sagen. Wenn aber die Philosophie wirklich, wie Riehl jetzt meint, »das Wissen von den Werten und ihrem System zur Klarheit des Begriffes zu erheben« hat, dann ist nicht einzusehen, warum man diese Aufgabe bloß deswegen, weil es sich dabei um Werte handelt, nicht als ebenso wissenschaftlich bezeichnen soll wie die andere Aufgabe, eine Theorie des wissenschaftlichen Erkennens zu geben. Wo es sich um die Darstellung eines Systems und um ein Wissen handelt, das zur Klarheit des Begriffs kommt, gibt es auch Wissenschaft. Der Wert kann als Wert also nicht mehr dazu dienen, die Grenze zwischen wissenschaftlicher und nichtwissenschaftlicher Philosophie zu ziehen. Er besteht ja gerade nach Riehl völlig unabhängig von der Wertschätzung: es gibt ein System der Werte. Nicht auf den Gegenstand, sondern auf unsere Stellung zu ihm kommt es an, wenn entschieden werden soll, ob Wissenschaft oder Nichtwissenschaft, Theorie oder praktisches Verhalten vorliegt, und die Wissenschaft hört erst dort auf, wo man aus dem zur Klarheit des Begriffs gebrachten Wissen von den Werten Konsequenzen zieht, die nicht mehr den theoretischen Menschen allein angehen, sondern zur praktischen »Geistesführung« gehören. Kurz: ist man einmal soweit gegangen, ein für sich bestehendes System der Werte überhaupt anzuerkennen und Klarheit des Begriffs über dies System für möglich zu halten, dann kann man die Wertphilosophie, die nach solcher Klarheit sucht, nicht mehr zur nichtwissenschaftlichen Philosophie rechnen.

Daran aber schließt sich sogleich ein neuer Schritt, der jede Spaltung beseitigt und Einheit in das Ganze des wissenschaftlich-philosophischen Denkens bringt. Riehl selbst hebt hervor, daß auch die theoretische Wahrheit zu den Werten gehört, zu den Idealen, die verwirklicht werden

sollen. Er hat sie in einer seiner letzten Arbeiten ausdrücklich einen »Eigenwert« genannt. Wie will unter solcher Voraussetzung die Theorie des wissenschaftlichen Erkennens ohne den Wertbegriff der Wahrheit als den eines Eigenwertes auskommen? Die Wahrheit ist ein Glied in dem System der Werte, und auch die Wissenschaftslehre wird zur (theoretischen) Wertlehre, d. h. zu einem Teil der Philosophie, welche nach dem System aller Eigenwerte sucht, um zu einer umfassenden wissenschaftlich begründeten Weltanschauungslehre zu kommen.

Von hier aus kann man endlich die Frage nach dem An-sich der Welt, besonders wie sie sich in dem Verhältnis von Noumenon und »Ding an sich« zueinander darstellt, in Angriff nehmen und ihrer wissenschaftlichen Lösung wenigstens näher bringen. Damit aber kommen wir vollends auf Wege, auf denen wir sowohl den kritischen Realismus als auch die Lehre von der Doppelaufgabe der Philosophie entweder ganz aufgeben oder zum mindesten stark modifizieren müssen. Das System der Philosophie wird sich dann wesentlich anders gestalten, als es im »Philosophischen Kritizismus« aussieht, auch wenn es nicht die Gestalt eines erstarrten Ganzen annimmt, sondern sich als ein der ständigen Fortbildung fähiges Gebilde darstellt.

Selbstverständlich bleibt trotzdem auch heute aus Riehls System der Philosophie noch viel zu lernen, ja gerade heute, wo man von wissenschaftlicher Philosophie überhaupt nichts mehr wissen will, ist sogar seine strenge Scheidung zwischen wissenschaftlicher und nichtwissenschaftlicher Philosophie mit Freude zu begrüßen. Dem »überwissenschaftlichen« Gerede unserer Propheten und Weisheitslehrer werden wir Riehls Standpunkt weit vorziehen. Die modernen Romantiker schreiben nur für den Tag, der strenge Wissenschaft nicht liebt. Sie scheuen die Mühe des begrifflichen Denkens und möchten sie durch das bequemere Schauen ersetzen. Sie sind die »Journalisten« der Philosophie. Nun, der Tag kommt und will sein Recht, aber er geht auch wieder. Riehl konnte, wenn er wollte, ebenfalls sehr gut für den Tag schreiben und sprechen. Seine »journalistischen« Fähigkeiten waren gewiß nicht gering. Aber im Zentrum seines Denkens standen, weil er ein echter Philosoph war, die Probleme, die zeitlos sind, und die deshalb nicht nur diesen oder jenen Tag angehen, sondern immer wiederkehren. Riehl hat sie in eine Form gebracht, die in ihrer Eigenart vorbildlich genannt werden kann. Daher werden seine Bücher noch gelesen werden, wenn das Weltanschauungsgerede der Lebensphilosophen, wie der heutige Tag sie liebt, längst vergessen ist.

PAUL NATORP UND DAS PROBLEM DER RELIGIONS-PHILOSOPHIE.

VON

HANS PRAGER (WIEN).

Vorbemerkung.

Paul Natorp ist im Sommer 1924 verschieden. Kurze Zeit vor seinem Tode las er mein Manuskript: Die Weltanschauung Dostojewskis[1]) und sandte mir einen Brief, dessen Inhalt als eine der letzten philosophischen Aeußerungen dieses bedeutenden Denkers zu werten ist. Insbesondere tritt aus diesem Schreiben, das eine kleine geschlossene Abhandlung darstellt, Natorps Stellung zum Problem der Religionsphilosophie klar hervor.

* * *

Ein Individuum ist »Gott« für mich nicht. Gott ist *das* absolute »Individuum«, d. h. Un-teilhafte; er wäre nicht mehr Gott, wenn er *ein* Individuum wäre. Dagegen hat der *Mensch* »einen« (»seinen«) Gott, wenn *der* Gott sich ihm in irgendeinem Besonderen (das also nicht »der« Gott ist!) darstellt. Falle ich vor einem Menschen oder vor den Wonnen einer Frühlingsstunde nieder und bete an, so muß das nicht heißen, das, vor dem ich niederfalle, *sei* Gott; aber wohl: in ihm offenbart sich *etwas* von ihm, fasse ich vielleicht den »Saum seines Gewandes« — irgendeinen schwachen Abglanz seines Wesens. Das mag dann (meinetwegen) etwas »Religiöses« sein; meine Frage zwar ist nicht nach Religion, sondern nach Gott. Echtes »Symbol« aber kann nur geglaubte, gewußte *Gegen*wart des Ewigen im Sichtbaren sein. Wirklich *ist* es gegenwärtig in allem und alles in ihm — nur gerade *mir* gerade *jetzt* vorzugsweise konzentriert in diesem Einen; wobei immer

1) Erscheint Februar 1925 im Verlage Borgmeyer, Hildesheim.

Gefahr ist, daß ich den gerade von einem Strahl des jenseitigen Lichtes getroffenen Einzelfleck für das ewige Licht selbst nehme, das doch ihm nur eben für mich und für diesen Moment diesen »neuen Schein« leiht. — Durch die Symbolisierung des Ueberendlichen im Endlichen nun werde (sagen Sie) [1]) der »Entpersönlichung des Menschen durch den Begriff« gewehrt. Hier fühle ich einen Anstoß. Gewiß wird der einzelne Lebendige und der einzelne Lebensmoment in seiner unvertauschbaren Eigenheit bejaht von der Erkenntnis, wie das überpersönliche Göttliche im Persönlichsten nicht bloß überhaupt gegenwärtig sein kann, sondern an sich immer gegenwärtig ist, es ganz in sich aufnimmt und mit sich durchdringt. Sie sagen, in solchem Erleben falle der »Universalismus« mit dem »Individualismus« in Eins zusammen. Aber das Universum allerdings, als das absolute Individuum, läßt in jedem punktuellen Erleben, in dem es eben erlebt wird, als in einer der unendlichen es spiegelnden »Monaden«, d. h. Einheitspunkte, in dem auch das einzelste Augenblickliche nach seiner innersten, zugleich universalsten und individualsten Beziehung zum Universum sich bewußt wird — dieses, in seiner Allwechselbezüglichkeit, Alldurchdrungenheit lebendig werden — kraft deren es dies unterschiedliche, unvertauschbar Eigene, Individuale eben ist. Hier ist aber (und das ist mein Anstoß) schlechterdings nichts von dem, was Sie zu besorgen scheinen: daß das Individuale sich auflösen könnte in eine bloß gedankliche Beziehung von Ersatzbegriffen und wären es die des absolut Individualen und die des absolut Universalen selbst; sondern die Gegenwärtigkeit des Einen, allein und in sich Gewissen und bedingungslos Wahrhaften erfährt sich in voller Lebendigkeit des unmittelbar Gelebten, als volles wirkliches »Ewigsein im Augenblick«. Dafür ist selbst »Liebe« ein viel zu schwacher, einseitiger Ausdruck. Weshalb gerade diesen einen Affekt nennen, wo es sich um Durchdringung des ganzen Wesens mit dem Einen handelt? Was hätte dieser eine Affekt voraus vor allem dem anderen, was in diesem Begegnen ist? Bloß daß es kein »Begriff« ist? Warum nun muß es denn ein Affekt sein? Und wenn schon: könnte es nicht ein andres — jedes andere sein, Haß z. B.? Und warum nicht

1) Bezieht sich auf jenen Gedankengang in meinem Buche, wo ich in meiner Darstellung der Religionsphilosophie Dostojewskis an der Hand seiner Hauptwerke »Raskolnikoff«, »Dämonen«, »Idiot«, »Brüder Karamasoff« (diese als organisch zusammenhängendes, vom Individualismus zum Universalismus sich entfaltendes Ganzes erwiesen) zur Feststellung komme, daß Dostojewskis Weltanschauung den Intellektualismus überwinden und die »gefühlte Idee« der von ihm mit der Menschheit verwobenen Gottheit der Liebe erreichen will. Gegen diese »Entindividualisierungsthese« wendet sich Natorp.

eher ganz was andres, z. B. reinster Wahrheitswille? die Beseligung überwältigender Schönheit, Vollkommenheit, Güte, die Ergriffenheit des Gemütes von der Erhabenheit sei es des gestirnten Himmels über oder des sittlichen Gesetzes in mir? der »Ehrfurcht« vor dem, was über, neben, unter mir ist — und welches sonst die »tausend Wonnen« sein mögen, die da gleiches Recht hätten? Ist »Liebe« nicht viel zu ichbetont, mag auch das Ich sich restlos hinzugeben bereit und gemeint sein? Liebe ist aber nicht einmal die reinste Selbst-Hingabe, sie gibt sich hin, um sich verdoppelt wieder zu empfangen. Davon ist nichts in jenen reineren Hingaben (an das »Wahre, Gute, Schöne«), weil eben nichts von einem Wunsch für das liebe Ich darin ist. Mag auch durch die Hingabe der Liebe mir ein Ewigkeitssinn sicher sein — so wird das so begnadete Ich gewiß mit dem untersten Platz im Reiche des Ewigen zufrieden sein, und nicht über den Nur auf den »Saum seines Gewandes« hinaus ihm zu nahen, ihm nahen zu dürfen glauben. Ich gestehe, mich hat nichts von dem, was sich Religion nennt, so sehr verscheucht wie die Vordringlichkeit des Ich, das für sich eine Vorzugsstellung zum Göttlichen in Anspruch nimmt und damit im Grunde sich selbst vergöttert. Darum kann ich in dem Schutz vor der »Entpersönlichung« jedenfalls nicht den Kern der Religion oder des Gottglaubens sehen. Die großen »Persönlichkeiten« alle haben in der Persönlichkeit nie ihr Ein und Alles gesehen (Goethe höchstens ironisch). Sie setzten ihr bestes Persönliches darin, vom Ueberpersönlichen zu zeugen. Dann ist aber auch wohl nicht »Liebe« das Letzte und Höchste der Stellung zu Gott. Gewiß, »Gott ist die Liebe«; er ist, in allem, auch das — aber er ist noch vieles mehr; oder man müßte das Wort in einer Weite verstehen, die jedenfalls nicht ohne weiteres darin liegt. Aber auch in der höchsten Weite umfaßt er alles andere doch nur von einer Seite; sei es immerhin Drang der Allgemeinschaft, Allbezogenheit, Alldurchdringung — immer bleibt es eben Drang, Verlangen, Einssein — wollen. Wollen ist aber nun einmal nicht das Letzte und Einzige, es liegt in ihm immer das Negative des Nicht-haben und -sein.

Noch stoße ich mich daran, daß Christus das »vergöttlichte Weltgesetz« sein solle [1]). Vergöttlichen hieße einen Gott ma-

1) Bezogen auf jenen Gedanken meines Werkes, demzufolge für Dostojewski der »Logos-Christus« des Johannes-Evangeliums als geistiger, überindividueller, entindividualisierter Christus das psychologische Gesetz der Menschheit ist, dessen Formel von

chen, was an sich nicht Gott ist. Dann aber: Gott ist keinesfalls Gesetz und gar Weltgesetz. Für ein Chaos freilich (und wir sind ja Chaos) ist es wichtig, daß es durch das Gesetz seine Form erhält — aber die Formung zum Kosmos ist wieder nichts Letztes, um seiner selbst wegen Gefordertes. Gesetz ist Allgemeinheit und, eben als formend, Abgrenzung. Diese hat ihre bedingte Notwendigkeit — für die Individualisierung, die sie dort zugleich wieder fraglich macht, denn das Gesetzliche als solches ist nicht das Individuale, sondern nur ein Moment an ihm und nicht das Grundmoment. Das Individuale, als solches ist überrational, nicht zwar (im absoluten Sinn) irrational, aber rational nicht erfaßlich, weil unendlich-rational. Gesetz aber ist — Rationalität. Die These ist nun zwar, daß das Weltgesetz (nicht Abstraktion bleibe, sondern) unter der Gestalt Christi sich zur Menschheit individualisiere, daß es »als die Vielheit der Menschen Gestalt gewinne«[1]). Dann aber »dürfe es in die Unsichtbarkeit zurücktreten — als die Idee, der Logos, der über allem schwebt«[1]). Aber wo bleibt dann die Individualität? Es ist gewiß richtig, daß das Unsichtbare nicht bloß das Unsichtbare bleiben will, es würde in einem Sinne vielleicht gesagt werden können, daß es nach Sichtbarkeit, nach Selbstoffenbarung verlange. Aber das wäre jedenfalls nur ein Ausdruck vom Menschen aus. Es kann nach nichts verlangen, da es doch ihm an nichts mangelt. Verlangen gibt es nur im Unwollendsten, nie sich Vollendenden. Aber der Ausdruck stammt wohl daher, daß die beiden, das letzte Individuale und das letzte Universale zur Vereinigung streben (die sich selbst wohl gar nicht anders als gegenseitig denken kann). Aber —: dies Zueinanderstreben schließt im Grunde schon in sich das Ur-Einssein beider, das nur von unten oder von außen gesehen den Sinn des Erst-eins-werden-wollen annimmt. Es ist lebendige Gewißheit, daß wirklich und ewig alles in ihm, dem Einen, es in allem ist. In der lebendigen »Idee«, d. h. Durchschau zum Ewigen ist es unwidersprechlich so und dies Einssein ist, als absolutes, auch nicht gradweise verschieden, sondern in allem, was dieser Durchschau (aktiv oder passiv oder in beidem Sinn) fähig ist, unteilbar eins und dasselbe. Zum letzten Zentrum hat alles Peripherische, zur letzten Peripherie jedes Zentrum das gleiche Verhältnis (nämlich $0:\infty$), da ist alle Ferne gleich nah und alle Nähe fern. Im Letzten koinzidiert eben alles; wir sind immer

mir so aufgestellt wird: »Wir sind und wir lieben.« Er reicht über den individuellen Christus hinaus, dessen Formel lautet: »Ich bin und ich liebe.«

1) Zitat aus dem Ms.

in der Gefahr, die letzte Einheit konstruieren zu wollen aus dem, dessen Ureinheit sie ist. Unversehens wird sie uns dann wieder zu etwas Stückhaftem. Der Punkt, in den alle Strahlen nicht sowohl zusammenlaufen als vielmehr von ihm auslaufen, wird uns zum Punkt der Linie, in den wir gerade unsern Blick eingestellt haben. Aber dann ist er nicht mehr der Urpunkt.

Wir kranken alle an der Abstraktion. Damit hilft man manchen, der eben selbst das Bedürfnis dieser abstrakten Klärung hat. Aber man bestärkt ihn zugleich wahrhaft ungewollt in der gefährlichen Neigung, in der Abstraktion die Sache selbst zu sehen, zu meinen, man habe die Sache, wenn man die Abstraktion hat. Es ist schwer zu sagen, wie man diese Schwierigkeiten überwinden könnte. Man muß beides verbinden, muß in der Abstraktionsarbeit das konkret Lebendige nicht bloß als Objekt vor sich haben und von außen behandeln (damit tötet man es), sondern es selbst leben und aus diesem Leben heraus von ihm zeugen können. Russische und deutsche Art müßten auch hier sich durchdringen. Bis jetzt aber haben die Russen lieber mehr von uns zu lernen verstanden als wir von ihnen.

* * *

Nachwort.

Natorp hat den Versuch, russische und deutsche Art zur gegenseitigen Durchdringung zu bringen in der schönen und gedankenreichen Schrift: Dostojewskis Bedeutung für die gegenwärtige Kulturkrisis (Diederichs, Jena 1923) unternommen. Seine oben wiedergegebenen religionsphilosophischen Gedanken und das Thema seiner Schrift stehen miteinander im engsten Zusammenhang. Hier erhebt sich das Schaffen dieses Denkers zu einer Höhe und Weite, die Bewunderung einflößt. Etwas vom Geiste Ekharts liegt wohl in der Religionsphilosophie Natorps; als ich ihm dies erwähnte, versprach er, hiefür interessiert, eingehende Antwort darauf, die nicht mehr kam. Dem Andenken an diesen edlen Mann seien diese Zeilen gewidmet.

VORRANG UND GESTALTWANDEL IN DER AUSGLIEDERUNGSORDNUNG DER GESELLSCHAFT.

VON

OTHMAR SPANN (WIEN).

Die größte Gefahr, die dem Gesellschaftsforscher droht, und welcher auch die naturalistische Soziologie seit Comte und der Aufklärung immer wieder erlag, ist es, die gesellschaftlichen Erscheinungen als rein äußerlich bestimmbare Gegebenheiten zu betrachten, gleichwie sinnliche Gegenstände, etwa wie Kieselsteine, die man greifen, oder wie Mondesfinsternisse, die man vorausberechnen und in ihrem Verlaufe äußerlich beschreiben kann.

Es ist aber das Geheimnis der gesellschaftlichen Erscheinungen, daß wir sie niemals gleich den physikalischen Gegenständen für sich und in Stücken, daß wir sie niemals *einzeln* erfassen können. Die »Gesellschaft« ist in keinem Sinne eine Summe aus Einzelnen; sie ist ein *Ganzes, das sich ausgliedert*; und dies wieder nicht unvermittelt in letzte Glieder, letzte Einzelerscheinungen, sondern — wie wir sie nennen wollen — in *Teilganze*, welche gleichsam die Organsysteme der Gesellschaft darstellen. Wirtschaft, Staat, Religion z. B. sind solche Zweige oder Teilganze der Gesellschaft. Erst innerhalb der Teilganzen können dann — auch das nur durch Zwischenganze hindurch — die konkret sichtbaren Einzelerscheinungen ausgegliedert werden. Darum gibt es nicht einzelne Menschen, welche (wie von sich aus) wirtschaften; sondern nur als Betriebsglieder, als Marktglieder, als Haushaltungsglieder, kurz nur als Glieder des gesamten Teilganzen »Wirtschaft« können sie wirtschaften. Darum gibt

es auch nicht Einzelne, die von sich aus Staatsbürger sind; sondern nur als Glieder eines Staates können sie Bürger sein. — Zum Dritten endlich sind die gesellschaftlichen Erscheinungen auch nicht wie die greifbare körperliche Welt als ein bloßes Nacheinander von Vorgängen und ein Nebeneinander von Tatsachen zu betrachten, sondern als ein durch das sinnvolle geistige Wesen der Erscheinungen gefordertes Auseinander, d. h. als eine begriffsmäßig auseinander folgende Gliederung. Hierin liegt aber die grundlegend wichtige Bestimmung der gesellschaftlichen Erscheinungen als sinnvoller Ganzheiten, deren Glieder zueinander im Verhältnis logischer Priorität und Posteriorität, zu deutsch, im Verhältnis des begrifflichen Vorranges und Nachranges stehen.

Die Stufenleiter, die sich aus den begrifflichen (nicht genetischen) Vorrangverhältnissen der gesellschaftlichen Erscheinungen ergibt, nennen wir die »Ausgliederungsordnung nach begrifflichem Vorrange der Teilganzen«.

Es soll die Aufgabe der folgenden Untersuchungen sein, diese Ausgliederungsordnung in ihren Grundzügen darzustellen, wobei wir uns auf die wichtigsten Teilganzen beschränken, insbesondere die Inhalte der Sinnlichkeit (Vitalität) beiseite lassen.

I. Abschnitt.

Die Vorrangsverhältnisse der geistigen Teilganzen der Gesellschaft.

1. Religion und Philosophie.

Das Ursprünglichste alles Geistigen, wie im einzelnen Menschen so im Ganzen der Gesellschaft, ist das Uebersinnliche, dasjenige, was man zuletzt überall den »Glauben« nennen muß. »Glaube« ist hier wie im Folgenden nicht als ein Fürwahrhalten zu verstehen, sondern als jenes unmittelbare Innewerden eines Höheren, als jenes unvermittelte (nicht durch Gedanken dargelegte) innere Wissen, das über alle Vermutung hinaus und sicherer ist denn jede bloß äußere Kunde und Erkenntnis. Das Unmittelbare im Glauben darf man auch mit Recht »Ahnung« heißen, wieder nicht weil sie ein unsicheres Wissen wäre, kann sie doch von unentfliehbarer Gewalt sein; vielmehr weil sie ein erkenntnismäßig unbestimmtes Wissen ist. Das Wort »Ahnung« sagt jedem, was das Tiefste im Glauben, was gleichsam der Glaube im Glauben sei, ein unmittelbares Berührtwerden ohne Gedanken oder Gesicht. Diesen Glauben

im Glauben also nennen wir den Glauben an sich. Das was in Gebet oder Messe bei Hinwegdenken von Gedanken und Bild die entblößte Andacht ist, das ist der reine Glaube, von dem wir hier sprechen.

Religion und metaphysische Philosophie sind diejenigen Teilganzen, in denen der gesamte Geistesinhalt gemeinsamen Lebens, der Gesellschaft, an eine höhere, eine übergesellschaftliche Ganzheit gewiesen wird, oder, was dasselbe ist, in welcher die Gesellschaft sich als von einer höheren Ganzheit ausgegliedert kundtut. Das Metaphysische und Religiöse jeder Kultur ist gleichsam die Nabelschnur, die sie mit ihrer höheren Welt verbindet.

Das religiöse Teilganze stellt sich seinem ganzen Wesen nach notwendig als das begrifflich Erste jedes Kulturlebens, jedes gesellschaftlichen Gesamtgeistes dar, und es ergibt sich uns jetzt schon der Satz, den wir aber erst später des Näheren zu erörtern haben werden: Glaubentum hat den Vorrang vor allen Teilganzen der Gesellschaft. — Reiner Glaube ohne Bild und Wort, ohne Begriff und Tat, Glaubentum an sich, kann aber im gesellschaftlichen Geiste nicht wirklich werden. Denn in bloßer Ahnung, in ungestalteter Andacht ist nicht nur der Geist, es ist auch der Glaube selbst gleichsam noch in seiner stummen Vorzeit; er hat als Glaube an sich noch keinen G e g e n s t a n d , an den er sich halten könnte; er ist das Himmelslicht selbst, aber ohne ein anderes, dem es leuchten könnte. Darum muß der Glaube durch die andern Stufen des Geistes hindurchgehen, um sich in diesen zu erfüllen und zu bewähren. Die erste dieser Stufen ist, wie zu zeigen, die Stufe des Wissens.

2. Die Wissenschaft.

Das Wesentlichste am Wissen ist die Erfassung des Gewußten als G e g e n s t a n d; dabei ist »Gegenstand« nach dem Verhältnisse: Subjekt — Objekt zu verstehen; erst in diesem Verhältnisse kommt das Was des Gegenstandes (Wesen, Inhalt des Objektes) zum Vorschein. Wissen ist gegenüber dem Glauben ein Arteigenes, Ursprüngliches: eben dasjenige, was den G e g e n s t a n d , was die Welt, die Dinge als Objekt sich zu eigen macht. Darum sagt Aristoteles mit Recht: »Alle Menschen verlangen von Natur nach dem Wissen«[1]; aber dabei ist dennoch der Glaube dasjenige, was wesenhaft vorangeht, was daher seinem Begriffe nach im Wissen verwirklicht wird. Glaube kann nicht, so sagten wir oben, abstrakter, gegenstandsleerer Glaube, gleichsam

1) Anfangsworte der Metaphysik.

Glaube an sich bleiben, sondern muß im bestimmten Wissen des Gegenstandes sich verwirklichen, ausgestalten und bewähren. Glaube will wissender Glaube werden. Der Glaube ergreift mit dem Organ des Wissens das Objekt. — Das Wissen kann nicht etwa umgekehrt so begriffen werden, daß es den Glauben fordert oder erst zu ihm hinführt. Wissen setzt den Glauben voraus. Das folgt schon aus der Richtung des Bewußtseins auf das Gewußte als Gegenstand und damit auf die Bestimmtheit des Gegenstandes oder Wahrheit, was zuletzt auf einer unzerlegten Bestimmtheit, auf einem Unmittelbaren, Einfachen, d. h. auf Eingebung, Intuition beruht. Alles Wissen baut sich zuletzt auf Eingebung, auf Intuition auf, wie es denn auch die Logik seit uralten Zeiten lehrt. (Daß gewisse moderne Ueberlogiker dieses eben heute entdecken wollen, mutet sonderbar an.) Eingebung aber ist selbst schon Glaube und hat einen Funken metaphysischen Wesens unmittelbar in sich. Streng und schön zugleich hat dies Friedr. Schlegel ausgedrückt in den Worten:

»Wissen ist des Glaubens Stern,
Andacht alles Wissens Kern.«

Glaube ist am Grunde des Wissens, Wissen leitet den Glauben.

Aus dem Wesen des Metaphysischen wie aus dem der Wissenschaft folgt nach dem Gesagten, daß die Religiosität das Wissen begründet, daß sie aber selbst durch die Stufe der Wissenschaft hindurch muß, um als Religion (als durch Wissen gestaltete Religiosität) zur Wirklichkeit zu gelangen. Kleiden wir dieses »durch Wissenschaft zur Wirklichkeit gelangen« des Glaubens in die Formel »Religion muß sich in Wissenschaft verwandeln«, so ergibt sich folgender Satz zur Bestimmung der Vorrangsverhältnisse.

(1) Religion geht vor Wissenschaft; aber Religion will sich in Wissenschaft verwandeln, um zur Wirklichkeit zu gelangen. — Dieses Sich-Verwandeln in Wissenschaft ist zugleich eine Begründung derselben. Die Stufen des Glaubens wie die des Wissens sind bei alledem arteigen und unvermischbar.

3. Die Kunst.

Das zerlegende Wissen des Gegenstandes (das auf dem Grunde der Eingebung ruht) drängt abermals auf ein Unmittelbares hin, es findet es in der Gestalt des Gegenstandes. Wissen des Gegenstandes will Wissen von Gestalt werden — Wissenschaft will sich in Kunst ver-

wandeln! »Gestalt« nun darf hier freilich nicht in einem äußerlichen, z. B. einem bloß zeichnerischen und geometrischen, figürlichen Sinne gefaßt werden, dann wäre sie ja wieder als Gegenstand gewußt, nur Wissen; sondern sie ist als ein Unmittelbares zu fassen. »Gestalt« ist dasjenige, das in keine Rechnung eingeht, in kein zerlegendes noch beschreibendes Denken — sondern das von sich selbst ist. Sie ist dasjenige Unmittelbare, durch das nach der uralten, richtigen Kunstlehre des Platon, Plotin, Schelling und Hegel das Uebersinnliche selber dargestellt ist, durch das die ewige Idee hindurchschimmert. Alle Empfindung der Schönheit ist darum nicht nur unmittelbar, nur »schauend«, sondern auch metaphysisch.

Hat Wissen in der Eingebung ein Unmittelbares, ein »Schauen«, einen Glauben zur Grundlage, so gelangt es in der Kunst selber wieder zum Schauen, das abermals wieder ein Metaphysisches zum eigentlichsten Wesenselemente hat. Darum ist jede Kunst im tiefsten Grunde der Ausdruck metaphysischen Sehens der Dinge. Eine unmetaphysische Kunst wäre ein hölzernes Eisen.

Wissenschaft vollendet sich erst in der Kunst. Kunst setzt Wissenschaft voraus. Dieses Ergebnis mag auf den ersten Blick überraschen, da man Kunst zumeist »über« oder »neben« die Wissenschaft, oder auch wohl »unter« sie zu stellen pflegt, etwa als dasjenige, in dem der erkennende Geist noch nicht zur vollen Klarheit gekommen wäre. Jede solche Auffassung ist aber undurchführbar. Dagegen erweist sich die oben dargelegte Vorgeordnetheit des Wissens vor der Kunst, kraft welcher sich Wissenschaft in der Kunst selbst vollendet, zweifach. Zuerst aus dem inneren Getriebe des Wissens: das zerlegende Wissen drängt, indem es zur Bestimmtheit und damit wieder zum Allgemeinen des Gegenstandes führt, überall selbst zur Kunst; denn das Allgemeine ist ja schon die Idee, also dasjenige, was in der Gestalt geschaut wird! Auch als »zerlegendes« breitet ja das Wissen seinen Gegenstand nicht nur aus, sondern faßt ihn auch zusammen, hält sein allgemeines Wesen fest und drängt damit auf ein Ziel hin, das der Kunst eigen ist, zum Anschauen des Gegenstandes als eines Ganzen. — Zum andern erweist sich dasselbe aus der Voraussetzung des Wissens. Wissenschaft ist überall als ein Zwischenzustand zwischen Glauben und Kunst zu begreifen, dessen Ende in der Wiedergewinnung des Anfanges liegt. Das Wissen drängt dazu, seine Glaubensgrundlage auf einer höhern Stufe zu erneuern: Wissen des Gegenstandes will als Wissen von Gestalt gläubiges Wissen werden, das Zerlegte will wieder zur Unmittelbarkeit kommen!

Denn überall wird in der Kunst die Trennung von Subjekt und Objekt, die im Wissen des Gegenstandes liegt, als Schauen (der Gestalt) zur Einheit gebracht und in der Einheit des kosmischen Ganzen aufgehoben. In diesem Stücke ist alle Kunst Philosophie und alle Philosophie Kunst. Von dieser Aufhebung des Widerspruches durch die Kunst darf Novalis mit tiefstem Rechte sagen:

Hingesenkt im Schauen
Kann mir vor dem Irdischen nicht grauen.

In diesem doppelten Sinne ist es, daß sich Wissenschaft in der Kunst vollendet. Das lehrt auch die Geschichte. In jeder großen Kulturepoche war die wesenhafte Wissenschaft von einer großen Kunst begleitet, sie war die Voraussetzung der Kunst. Nicht gerade im Kopfe des einzelnen Fachforschers muß oder kann sich dieses so vollziehen; aber als Teilganzes der Gesellschaft begründet Wissenschaft Kunst und vollendet sich in ihr. Jede Wissenschaft, welche die Probe der Kunst nicht zu bestehen vermag — darunter verstehe ich vor allem die Möglichkeit plastischer aber auch sinnbildlicher Vorstellung ihrer Grundgedanken — ist unvollkommen, ja in demselben Maße auch unwahr! Sie kann künstlerisch unvollziehbare Gedanken noch bedingt verwerten, nämlich als »Hilfsannahmen« und »Arbeitshypothesen«, aber sie kann sie nicht als sachliche und Grundwahrheiten betrachten — Nutzanwendung auf den wunderlichen Widersinn der neuesten »Atommodelle«, in denen »Elektronen« auf einem winzigsten Raum mit $^1/_2$ Lichtgeschwindigkeit kreisen sollen! Für jede Wissenschaft muß gelten, was Goethe von der Naturwissenschaft verlangt:

»Ist nicht der Kern der Natur
Menschen im Herzen?«

Eben darum will sich die Wissenschaft, wo sie vollkommen ist, zur Kunst erheben. Was wir im zerlegenden Denken errangen, aber uns in dieser Zerlegung gleichsam selbst entfremdeten, muß wieder ganz unser Eigen werden. Im künstlerischen Akte ist es, wo diese Aneignung vollbracht und zur Vollgenüge wird.

Aus dem Vorherigen folgt

(2) Wissenschaft geht vor Kunst; aber Wissenschaft will sich in Kunst verwandeln, um zur Wirklichkeit zu gelangen. Wissen will als Wissen von Gestalt schauend-gläubiges Wissen werden.

Dies möge zunächst ein lehrgeschichtlicher Umblick erläutern.

Eine Theorie der Religion, Wissenschaft und Kunst ist an dieser Stelle nicht beabsichtigt und auch nicht möglich. Hier handelt es sich nur um die Vorrangsverhältnisse. Geht man

aber die Stellung dieser Teilganzen bei Aristoteles, Kant, Hegel durch, so findet man (bei Hegel wenigstens in seiner Phänomenologie) allerdings einen anderen Zusammenhang, indem die Uebereinstimmung von Begriff und Objekt, die Richtung auf das Allgemeine und die Ursache, ferner der widerspruchslose innere Zusammenhang der Wissenssätze (das System) bei diesen Denkern die Wissenschaft vollenden. — Anders ist es dagegen bei Platon, bei dem das Wissen des Allgemeinen auf die »hohe See des Schönen« führt[1]), wo also eine Ideenschau alle Wissenschaft vollendet. Ebenso ist es bei Schelling, bei dem das Wissen des Gegenstandes sich in der Kunst zur Wiederherstellung der Urbilder vollendet, wodurch ihm die Kunst zum »Organon der Philosophie« wird; und das gleiche gilt für die Romantiker, worunter besonders auf Novalis und die Brüder Schlegel zu verweisen ist. Daß bei Schelling (im »System des transzendentalen Idealismus«) nicht der wissende, sondern der praktische Geist der unmittelbare Vorgänger der Kunst ist — Kunst also nicht die Einheit von Religion und Wissen, bildet, wie nach unserer Reihe, sondern die Einheit des theoretischen und praktischen Geistes — bedeutet schließlich einen geringeren Unterschied von unserer obigen Konstruktion, als es zuerst den Anschein hat, da das »Praktische« in irgendeinem Sinne doch Darstellung des Wissens ist, und wenn es selbst das in die ethische Ebene übergegangene Wissen wäre.

Dagegen wird der Glaube als Voraussetzung und Begründung des Wissens von jeder großen Philosophie erkannt. Nur oberflächlichen Aufklärern bleibt diese einfache Wahrheit verborgen.

Weiterhin wäre eines Einwandes zu gedenken, den man den völkerkundlichen Einwand nennen könnte. Der Hinweis auf ursprünglichere Kulturen, in denen die Kunst und überhaupt das schauende Wesen eine größere Rolle spielt als heute, könnte zu der Frage Anlaß geben, ob nicht damit bewiesen sei, daß die Kunst logisch vor dem Wissen sei? Bei näherer Ueberlegung zeigt sich aber, daß dem nicht so sein kann. Um die Gestalt zu haben, muß ich vorher den Gegenstand haben, das heißt, ihn als solchen wissen. Erst ein gewußter Gegenstand kann in seiner Gestalt gefaßt werden. Auch in jenen Zeiten und Kulturen ist die Kunst der Ausdruck eines Gewußten! Der Maler jeder Zeit kennt Mensch, Tier und Pflanze als Gegenstand (man denke an die uralten Höhlenbezeichnungen!), der Dichter des Mythos und des Heldenliedes kennt Leben und Heldenschaft als Gegenstand. Dieses daher, ihre ganze Bildung zu besitzen, hat jede Zeit von ihren Künstlern verlangt! Sie müssen ihr die angewandte Bildung, gleichsam den in die Einheit der Schöpfung zurückgekehrten Gegenstand des Wissens geben! Die Romantik, Schuberts Messen, Beethovens Symphonien, Wolframs Parzifal, Goethes Faust, sie zeugen alle dafür, daß der Künstler stets den Umweg des Wissens nehmen muß, daß er nur über den Gegenstand zur Gestalt kommt. Aber auch das Nibelungenlied und die Sagas, Homer und das Mahabharatam sprechen als Kenner von dem Leben, das sie verklärend erklären.

Hingegen zeigt die Geschichte überall, wie die nicht in Kunst verwandelte Wissenschaft eines Zeitalters die Kultur zerstört. Diese Wissenschaft ist dann eine »aufklärerische«, eine solche, deren Trennung von Subjekt und Objekt, Ding und All, unaufgehoben bleibt. Kunst und Philosophie haben hier das Wissen nicht mehr überhöht und die Einheit des gesellschaftlichen Geistes geht verloren.

---

1) Gastmahl 208 E ff. u. ö.; Phädr. 250 B. D.; 7. Brief p. 342 b (vgl. dazu Andreae, Platons Briefe, Jena 1923, S. 177 h). — Es ist bekannt, daß Platons Stellungnahme nicht einheitlich ist. Vgl. Zeller, Philos. d. Griechen II. I.[5] 1922 S. 936 ff.

Endlich wäre noch eines möglichen Einwandes aus dem Wesen künstlerischen Schaffens zu gedenken.

Der Einwand, daß das Wissen nicht die begriffliche Voraussetzung (das logische Prius) der Kunst sein könne, weil der Künstler als Genie und nicht als Gelehrter, weil er mehr unbewußt als bewußt wirke, wäre nicht stichhaltig. Es ist richtig, daß der entscheidende hervorbringende Akt des Künstlers ein unbewußter ist, aber dies beweist nicht, daß er ohne das vorhergegangene Wissen (des Gegenstandes) möglich gewesen wäre, gleichsam freie Bahn gehabt hätte. Braucht ja auch der wissenschaftliche Forscher nicht zuerst Theologe zu werden und forscht auch nicht als Theologe, und doch ist »Andacht alles Wissens Kern«, ist Eingebung und das in ihr liegende Metaphysische die Bedingung zerlegenden Wissens; wie denn auch ein Funke von Genie in jedem zerlegenden Denken wirksam ist, und wäre es das einfachste! Andacht, Religion ist nicht als entwickeltes System am Grunde des Wissens, sondern wesenhaft, unmittelbar. Ebenso ist Wissen nicht als Gebäude von Sätzen am Grunde der Kunst, sondern wesenhaft, darum der Künstler nicht als zerlegender Denker, sondern als einer, der die Ergebnisse zerlegenden Denkens hinter sich hat, ans Werk geht. (Unterschied von Aktzeichnung, Studium des Gegenstandes und Gemälde! Selbst das Ornament beruht auf dem Studium der Natur!) Der Schritt des Geistes vom Wissen des Gegenstandes als einem bestimmten und allgemeinen, zum Wissen der Gestalt ist kein Zunichtemachen des Wissens, sondern eine Rückkehr zu seiner produktiven Ausgliederung als zu seinem Ursprunge und damit zugleich ein Begreifen des Gegenstandes als einer Ausgliederung seines geistigen Grundes.

Es liegt ferner auch klar am Tage, daß ebenso wie der Glaube für Kultus und Dogma ein Wissen braucht und das Wissen sich dienstbar macht, so auch die Kunst ein Unterscheiden, Vergleichen, Wissen des Gegenstandes als eines allgemeinen und besonderen zur Voraussetzung hat. Kunst vollendet Wissen und Glauben, und nur darum kann sie beiden dienstbar sein.

Es sei ausdrücklich hervorgehoben, daß bei der obigen Behandlung der Teilganzen davon abgesehen ist, daß sie nur in »Gezweiung«, das heißt in geistiger Gemeinschaft werden und sein können. Die obige Behandlung faßt sie als abstrakte Teilganze der Gesamtganzheit »Gesellschaft« schlechthin ins Auge.

4. Das Verhältnis von Religion, Wissenschaft und Kunst.

Kehren wir zu dem Gesamtverhältnis von Religion-Philosophie, Wissenschaft und Kunst zurück, so haben wir aus dem Früheren nur das Folgende, das sich aus dem ganzen Zusammenhange ohnehin bereits ergab, besonders hervorzuheben:

Glaube begründet Wissen; Wissen begründet Kunst. Indem nun das erste jeweils Voraussetzung des Spätern ist, so ist es der Glaube selber, der zuletzt (durch Wissen) die Kunst begründet. Es ist gleichsam ein Umweg über den Gegenstand durch den der Geist Ausgang und Wiedereinkehr, Ausgliederung und Rückeingliederung vollzieht. —

Dieses Verhältnis ist aber von ganz allgemeiner Gültigkeit zwischen den Vorrangstufen überhaupt: daß das Verhältnis des Vorranges nicht nur vom jeweilig begrifflich Früheren zum jeweilig begrifflich Späteren fortschreitet, sondern auch durch die ganze Stufenfolge hindurch geht. Das jeweils Nachgeordnete nimmt nicht nur sein unmittelbar Vorgeordnetes auf, sondern mit diesem zugleich alle ihm vorgeordneten Teilganzen! Darum gilt:

(3) Religion geht vor Wissenschaft und Kunst; aber Religion will sich durch Wissenschaft in Kunst verwandeln; und will in dieser Verwandlung zur Wirklichkeit gelangen. Mit den früheren Worten: Religion will sich durch gläubiges Wissen des Gegenstandes in metaphysisches Schauen der Gestalt verwandeln und in dieser Verwandlung zur Wirklichkeit gelangen.

Dieses folgt eindeutig aus dem Obigen. Denn in der Kunst kehrt das Religiöse in neuer Gestalt wieder. Aber dennoch hat Kunst, ebenso wie Wissenschaft, ein vollkommen Neues, ein Arteigenes in sich, das sie eben zur Kunst als einem Selbständigen und nicht etwa zu einem Ableger oder einer Abwandlung der Religion (oder gar der Sittlichkeit) macht. Als das Nachgeordnete nach der Religion nimmt Wissen das Element des Glaubens; als das Nachgeordnete nach dem Wissen nimmt Kunst das Element des Wissens wie auch des Religiösen in sich auf und stellt es in ihrer Weise dar; sie ist aber bei alledem — um das zu wiederholen — weder eine Abart von Wissenschaft, noch eine Abart von Religion, sondern schreibt sich von sich selber her. (Was sich von sich selber herschreibt, kann aber doch als Voraussetzung ein anderes verlangen.)

Auch die Kunst wird nochmals überhöht, aber nicht durch eine neue, arteigene Stufe des Geistes, sondern nur durch eine Gesamtvereinheitlichung des ganzen lebendigen Geistes. Was als Gegenstand gewußt und als Gestalt geschaut ist, wird in der höheren Einheit von Wissen, Schauen und Wirken zur Weisheit, die ebensowohl Gotteslehre wie Welt- und Lebenslehre ist. — Es würde an dieser Stelle zu weit führen, diesen Punkt der Geisteslehre weiter zu behandeln.

5. Das Geistursprüngliche.

In den Teilganzen der Religion-Philosophie, der Wissenschaft und der Kunst sind die ursprünglichen Elemente des Geistes befaßt. (Von der gesamten Sinnlichkeit in allen ihren Formen leiblichen Lebens ist hier abgesehen, s. dar. noch unten S. 201.) In diese Teilganze gliedert sich das Geistige der Gesellschaft als in seine ersten, grund-

sätzlichen Sachgehalte, gleichsam in seine Ebenen aus, denen darum in der Folge — am Inhalte — nichts grundsätzlich Neues mehr hinzugefügt werden kann. Alles, was darüber hinaus an geistigen Inhalten der Gesellschaft gefunden wird, ist nichts Neues gegen jene Inhalte, es leitet sich vielmehr davon ab — wovon nur die Sittlichkeit eine gewisse Ausnahme macht, die später zu besprechen sein wird (s. unten S. 202 f.). Wir nennen daher den Inbegriff von Religion-Philosophie, Wissenschaft und Kunst mit Recht schlechthin das Geistursprüngliche und fassen dieses als eine Einheit. Im Geistursprünglichen sind drei Teilganze der Gesellschaft nach den oben dargelegten Vorrangverhältnissen vereinigt.

Dem Geistursprünglichen stehen, wie gesagt, alle anderen geistigen Inhalte der Gesellschaft als abgeleitete gegenüber. Freundschaft, Liebe, gesellige und politische, geistige Gemeinschaften, ferner die Gemeinschaften, die auf dem geistigen Gehalt der Weltanschauungen, der Kunstrichtungen gründen, und viele andere, leiten sich entweder von dem Geistursprünglichen ab oder von den damit verbundenen Zwischenzielen des Handelns (wie teilweise die politischen, staatlichen, wirtschaftlichen und ähnliche Zusammenhänge und Bindungen); alles Handeln aber führt zuletzt wieder zu dem Geistursprünglichen zurück, da es in seinen Zielen unmittelbar oder mittelbar auf ihm gründet. So mag der auf Handeln gerichtete »Templerorden« der alten Zeiten, der »Kirchenbauverein« von heute wirtschaftliche, politische, organisatorische und noch viele andere Bestandteile in sich schließen — sie weisen zuletzt alle auf die Religion als dasjenige hin, wovon sie sich ableiten.

Was die Liebe betrifft, die wir in den abgeleiteten Gemeinschaften finden, so ist sie in jedem Teilganzen, in jeder geistigen Gemeinschaft (Gezweiung) als Wesentliches enthalten, bildet daher kein eigenes Teilganzes, keine arteigenen Gezweiungen. Liebe ist an der Gezweiung, ist selbst Gezweiung. Gottesliebe, Wahrheitsliebe, Schönheitsliebe sind nur besonderte Formen; ihre höhere Wirklichkeit findet sich in der Religion, als der Gezweiung des Menschen mit Gott, in der Wissenschaft, als seiner Gezweiung mit andern denkenden Menschen, in der Kunst als seiner Gezweiung mit andern gestaltempfindenden Menschen. Jedes wesenhafte Verhältnis von Geist zu Geist ist Liebe, denn es enthält das Bewußtsein der Dasselbigkeit des einen mit dem andern, es offenbart die Grundtatsache, daß jedes Glied der Gezweiung auch Glied des Ganzen ist. — Diese kurze Andeutung, die nicht alles erschöpft, möge hier genügen, um darzutun, daß Liebe dem Gange der Gezweiung und dem Bau

der Gesellschaft als einer Ganzheit angehört, daher alle Teilganze und ihre Ableitungen begleitet, nicht aber eigener inhaltlicher Bestandteil des Geistes, nicht ein eigenes Teilganzes selber ist.

Die obigen Beispiele zeigen zugleich, was zu dem Geistursprünglichen nicht gehört. Es ist dies: erstens das Sittliche; zweitens das Handeln, das eben nicht selbst Geist ist, sondern nur dessen Aeußerung (darüber siehe u. S. 208 ff.); und endlich auch nicht die Daten der Sinnlichkeit (der Sinnesempfindungen i. w. Umfange des Wortes), darum insbesondere auch nicht die körperlichen Empfindungen und Bedürfnisse nach Nahrung, Kleidung, Gesundheit und was sonst an leiblichen Sinnesempfindungen Ziel des Handelns wird, darunter insbesonders auch nicht die geschlechtliche Empfindung, sofern sie als ein rein sinnliches Element gefaßt wird.

In Anbetracht dieser Begrenzung des Geistursprünglichen, wonach es dem Handeln und der äußeren Sinnesempfindung gegenübersteht (letztere wird in diesem Aufsatze als gesellschaftliches Teilganzes überhaupt nicht behandelt), ist es auch passend als das Innergeistige zu nennen.

Aus den bisherigen Darlegungen folgt von selbst der Satz:

(4) Das Geistursprüngliche ist vor dem Abgeleiteten des Geistes [1]. — Wenn vorausgesetzt wird, daß die Sonderstellung des Sittlichen noch zu rechtfertigen sein wird, indem dieses zwar kein Abgeleitetes, aber auch kein inhaltlich Ursprüngliches und Eigenes ist, so folgt aus unserer obigen Bestimmung des Geistursprünglichen: Nicht das »Wahre, Gute und Schöne« ist das Geistursprüngliche, sondern »Glaube, Wissen und Kunst«, »Gott, Gegenstand, Gestalt«, oder in anderen Worten: »Ahnung, Wahrheit und Schönheit«, »das Heilige, Wahre und Schöne«. Das »Gute« kann einen gleichen Platz darum in dieser Reihe nicht erhalten, weil im ursprünglichen Sachgehalt des Geistigen (dem Glauben, Wissen und der Kunst) dem Begriffe nach das Vollkommene schon dargestellt ist, das Gute schon beschlossen liegt. Das Geistursprüngliche ist das Gute — oder soll es doch werden. Das will sagen, es ist nur soweit nicht das Gute (nicht das Vollkommene), soweit es nicht lauter und rein als es selbst zur Darstellung, zur Wirklichkeit kam und darum noch vollkommener werden soll.

Dies weist uns auf die große Frage nach dem Wesen des gesellschaftlichen Teilganzen der Sittlichkeit.

---

1) Auch vor Sittlichkeit und Handeln; doch folgt die Begründung hierfür erst später in eigenen Sätzen. Die Erweiterung »und vor dem Sinnlichen« kann hier nicht erfolgen, da sich diese Abhandlung mit dem Sinnlichen als Teilganzem der Gesellschaft nicht beschäftigt.

6. Die Sittlichkeit.

a) Das Wesen des Sittlichen. Zu dem Geistursprünglichen tritt ein neues Teilganzes hinzu, das auch ursprünglich und unableitbar, aber dadurch bestimmt ist, daß es nichts inhaltlich Neues dem Bestande des gesellschaftlichen Geistes hinzufügt. Es ist das Sittliche (Moralische, Ethische).

Was ist das Sittliche?

Wird bei Beantwortung dieser Frage der empiristisch-materialistische (utilitarische) Standpunkt als ernster Philosophie unwürdig von Anbeginn ausgeschaltet, dann ist für die Gesellschaftslehre jede Auffassung der Sittlichkeit unannehmbar, die wie die Kantische vom Subjekt ausgeht, indem sie sich mit ihrem »du sollst« primär an das Subjekt wendet. Nicht die im einzelnen Gesellschaftsgliede als Subjekt liegenden sittlichen Erscheinungen, das heißt nicht die sittliche Bestrebung und Gesinnung des Einzelnen oder deren Apriori, noch die ihnen zugrunde liegenden Sittengebote (Imperative, Pflichtbegriffe) sind das Erstwesentliche; — diese subjektiven Seiten der sittlichen Erscheinungen müssen vielmehr im ursprünglichen Tatbestande des gesellschaftlichen Geistes (des Geistursprünglichen) erst gerechtfertigt werden. Die Rechtfertigung und die Nötigung zum Sittlichen liegt nun darin: daß die ursprünglichen Inhalte des Geistes stets unvollkommen verwirklicht werden. Der Geist nimmt daher notwendig eine Richtung auf die Vollkommenheit an und diese ist das Sittliche.

Die Richtung des Geistes auf die Vollkommenheit seiner Inhalte ist nun nichts Abgezogenes und bloß Allgemeines, sondern nimmt die ganz greifbare und handfeste Form an, daß für bestimmte die Vervollkommnung gehandelt werde — was zum Gebietenden, zur imperativischen Gestalt aller Sittlichkeit führt (das Handeln selbst gehört aber andern Gebieten an). Darum besteht die erste und grundlegende Form der Sittlichkeit darin: zuerst eine Rangbestimmung der Inhalte des Geistursprünglichen wie seiner Ableitungen und ferner auch der von beiden abgeleiteten Inhalte des Handelns zu sein; sodann — durch diese Rangfeststellung — überall die Richtung des Handelns auf das Vollkommene zu begründen. Dies Letztere liegt schon im Begriffe der Rangfeststellung beschlossen. Vom Standpunkt der Gesellschaftslehre läßt sich dies in den Satz kleiden: Sittlichkeit ist das Gebäude der Rangordnung der gesellschaftlichen Teilganzen, sofern sie Ziele des Handelns sind; womit alles

Handeln in allen Teilganzen die Richtung auf das Vollkommene annimmt.

Es ist die bestimmte Richtung alles Seins auf die Vollkommenheit, welche mittels der Sittlichkeit begründet wird. Die Sittlichkeit wird damit ein ontologischer Begriff, ihre grundlegende Lehre ist Güterlehre, d. h. die Lehre davon, was ein sittliches Gut — und als solches Ziel des Handelns — sei.

Da die Stellung der Sittenlehre (Ethik) zur Gesellschaftslehre heute allgemein unter dem Gesichtspunkte einer individualistischen Begründung der Sittenlehre betrachtet wird, seien folgende erläuternde Bemerkungen hier gestattet.

Die Sittenlehre unserer Zeit pflegt im Anschluß an Kant allzu eng gefaßt zu werden, so daß sie im wesentlichen nur Pflichtenlehre ist, der ein oberstes Pflichtgebot als »kategorischer Imperativ« vorsteht. In der vollständigen Sittenlehre steht aber die Pflichtenlehre nicht an erster Stelle. Die vollständige Lehre hat vielmehr zu umfassen:

1. Eine Güterlehre, mit der Hauptfrage: Welches sind die Vollkommenheitsformen des Geistes oder die sittlichen Güter und welche Rangordnung haben sie als Ziele des Handelns?

2. Die Pflichtenlehre, mit der Hauptfrage: Was ist auf Grund der Gütertafel vom Einzelnen zu tun, um das Sittliche zu erreichen? Welche Gebote und Vorschriften (Imperative) gelten für den Einzelnen auf Grund dessen, was sittliches Gut ist?

3. Die Tugendlehre, mit der Hauptfrage: Welche Tüchtigkeiten oder Tugenden hat der Einzelne (subjektiv) auszubilden, um seine Pflicht zu erfüllen und die sittlichen Güter zu verwirklichen? Wenn z. B. Sieg und Ehre ein sittliches Gut ist (des Kriegerstandes, des Staates, eines Gemeinwesens überhaupt), so ist dieses durch die (subjektive) Tugend der Tüchtigkeit im Kampfe oder die Tapferkeit zu erreichen. In der Tugendlehre erst knüpft die Sittenlehre an die Seelenlehre an.

Die Güterlehre gibt eine gegenständliche (objektive) Untersuchung, sie entwirft eine Tafel und Rangordnung der sittlichen Güter auf Grund der inhaltlichen, der sachlichen, gegenständlichen Erfordernisse des Geistursprünglichen und des daraus abgeleiteten geistigen wie handelnden Tatbestandes; die Pflichtenlehre gibt nur die Vorschriften und Gebote, die sich für die Einzelnen als Träger der sittlichen Aufgabe daraus ergeben; die Tugendlehre endlich stellt die volle Verbindung des Gesellschaftlich-Sittlichen zum Einzelnen dadurch her, daß sie die Ausbildung der seelischen Kräfte und Mittel des Einzelnen,

die bei der Erreichung der sittlichen Ziele in Frage kommen, behandelt, indem sie dabei das Wesen der einzelnen seelischen, subjektiven Tüchtigkeiten oder Tugenden aufklärt.

Aus dem Obigen folgt: daß jede subjektivistische Behandlung der Sittenlehre, auch wenn sie den Relativismus vermeidet und apriorische Voraussetzungen hat, die grundlegenden Fragen unbeantwortet läßt; daß ferner auch jede bloß formalistische Sittenlehre über die Pflicht- und Tugendlehre nicht hinauskommt und der Sittlichkeit als einem Teilganzen der Gesellschaft nicht gerecht wird. Nur eine solche Behandlung der Sittlichkeit, die von ihr als einem überindividuell gegebenen gesellschaftlichen Teilganzen ausgeht und von diesem überindividuellen Tatbestande zum Subjekt herabsteigt, vermag sowohl die objektive wie die subjektive, die inhaltliche wie die formelle Seite des Sittlichen zu erfassen.

Diese Auffassung der Sittlichkeit von ihrer gesellschaftlichen Objektivität her — d. h., um es zu wiederholen, von der in den objektiven Inhalten aller gesellschaftlichen Teilganzen gegebenen Wert- oder Vollkommenheitsordnung her — wird nicht nur durch gesellschaftswissenschaftliche, sondern ebenso durch philosophische und rein systematische Erwägungen begründet. Vor allem ist die berühmte Kantische Formel: »Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille« [1]) — bei aller Ehrwürdigkeit der Worte keine ganze Wahrheit; denn was sagt sie? Sie sagt zuletzt: daß es nur auf die Willfährigkeit zum Guten ankomme, daß die Bereitwilligkeit, gut zu sein, das Gute sei; das kann aber niemand wirklich annehmen. Die Bereitwilligkeit zum Guten ist noch nicht das Gute selbst, sie ist nur ein Vorstadium, dem erst die Hauptfrage folgt: Welches das Ziel willfährigen Strebens zu sein habe? Jene Willfährigkeit muß sich erst zum bestimmten Willen fassen und kann darin erst gut sein — durch Teilnahme am guten Ziele, d. h. durch eine Richtung, die auch objektiv auf das Vollkommene geht.

Man mag welche lehrgeschichtlichen Erwägungen immer anstellen, stets wird sich ergeben, daß unsere oben entwickelte Auffassung vom Wesen der Sittlichkeit als der Bestimmung des Vollkommenen und damit als Anstoß zur Richtung auf das Vollkommene in allen gesellschaftlichen Inhalten grundsätzlich dem Platonischen, Aristotelischen, scholastischen, Schellingisch-Hegelischen Standpunkt und auch dem der Upanischaden entspricht der philosophischen Wahrheit aller großen Lehrgebäude der Geschichte.

Die ontologische Begründung des obigen Standpunktes liegt zuletzt in dem platonisch-aristotelischen Satze: Das Vollkommene ist früher als das Unvollkommene, das Sollen ist vor dem Sein. Vgl. hiezu meine Kategorienlehre [2]) S. 99 ff., 326 ff.

b) Die Frage des Vorranges zwischen Sittlich-

1) Eingangsworte zur »Grundlegung der Metaphysik der Sitten«.

2) Jena 1924, G. Fischer.

keit und Geistursprünglichem. Nach dem oben erwähnten Satze »das Vollkommene ist früher als das Unvollkommene«, »Sollen ist vor Sein«, könnte es scheinen, als müsse hieraus folgen: daß das Sittliche als die schöpferische Richtung auf Vervollkommnung vor dem Geistursprünglichen sei. Namentlich scheint diese Schlußfolgerung im Sinne der Lehre Hegels zu sein, wonach der sittliche Prozeß darin gegeben ist, daß die bloß subjektiven, gewissermaßen nur zufälligen und noch nicht sittlichen Triebe, Neigungen, Gefühle, Vorstellungen des Einzelnen dem Allgemeinen (als dem objektiv Gültigen) zugebildet, daß sie zum Allgemeinen hinaufgebildet werden müssen, um sittlich zu werden. Und in Wahrheit ist ja überall das Allgemeine vor dem Einzelnen, daher das Sittliche, als ein Inbegriff des (vollkommenen) Allgemeinen vor dem Individuellen und Unvollkommenen wäre; denn wie sollte das Sittliche anders, so könnte man weiter sagen, jemals das Ziel des Unvollkommenen bilden können?

Und doch lehrt die nähere Prüfung, daß dieser Gedankengang nicht richtig ist. Das Vollkommene ist allerdings ontologisch vor dem Unvollkommenen, das Ideal als ein Gültiges vor dem Wirklichen (das sich dem Ideal, nach dem es gebildet ist, wieder zuzubilden hat). Aber in dem einmal Gewordenen, im Empirisch-Wirklichen kann die Richtung auf Vervollkommnung, die Zielgebung zur Vervollkommnung, als welche wir die Sittlichkeit bestimmten, sowohl begrifflich wie tatsächlich immer erst nachträglich einsetzen! Wenn es also wohl richtig ist, daß das Vollkommene begrifflich vor dem Unvollkommenen, das Gültige begrifflich vor dem Empirischen ist, so folgt daraus nur, daß die ursprünglichen Geistesinhalte, wie sie in Religion, Wissenschaft und Kunst erscheinen, als Seins-Inhalte jeweils ein tatsächlich nur unvollkommen Ausgegliedertes darstellen, dem ein Vollkommenes vorsteht (= vor denen das Vollkommene ist). Sie sind dem Begriffe nach als Inhalte dem Vollkommenen nachgeordnet. Gerade darum aber ergibt sich dann, wie wiederholt zu betonen, erst nachträglich die tatsächliche Notwendigkeit, das jeweils Vollkommene in allen Geistesinhalten zur Rangordnung, zum Richtpunkt und Ideal zu wählen. Sittlichkeit ist erst auf die Vervollkommnungsaufgabe gegründet. Diese Aufgabe ergibt sich grundsätzlich erst nach erfolgter Ausgliederung des Geistursprünglichen, ergibt Gesellschaft — die als Ebenbild notwendig hinter dem Urbilde zurückbleiben muß [1]). Im Himmel der Vollkommenen

---

1) Vgl. Kategorienlehre S. 141.

gibt es daher keine Sittlichkeit; aber Sittlichkeit ist der Drang nach diesem Himmel, zuletzt nach Gott [1]).

Die empirischen Seinsinhalte des Geistursprünglichen in ihrer unvollkommenen Ausgegliedertheit sind damit der begriffliche wie tatsächliche Grund für die Sittlichkeit, und es ergibt sich der Satz:

Das Geistursprüngliche ist vor dem Sittlichen.

Folgt nun weiter auch die in den früheren Sätzen erforderte Formel: »... will sich in Sittlichkeit verwandeln«? Dies ist darum keine angemessene Formulierung, weil die Sittlichkeit ja nicht selbst ein inhaltlich Arteigenes ist. Sie stellt nicht wie das Wissen der Frömmigkeit und wie die Kunst dem Wissen ein Ursprüngliches gegenüber; sie sagt jedem gesellschaftlichen Teilganzen, was sein Vollkommenes sei, schließt also lediglich die Rangordnung in sich, welche die ohnehin schon gegebenen Inhalte des Geistes ursprünglich einnehmen müssen, um die vollkommene Gestalt zu erlangen (Gütertafel). Frömmigkeit kann sich daher nicht in gleicher Weise in Sittlichkeit »verwandeln«, wie in Wissen oder Kunst. Wenn der Glaube sich weiß, so hat er damit eine neue Wirklichkeit erlangt; wenn aber Andacht und Glaube nur vollkommener werden, so sind sie auf ihrer eigenen Ebene geblieben und es ist keine Neu-Artung und keine Neu-Bewährung (Verwandlung) eingetreten. — Dasselbe gilt nun auch sinngemäß für die Ableitungen aus dem Geistursprünglichen, für die geistigen wie die handelnden. Darum ergibt sich der Satz:

(5) Das Geistursprüngliche wie seine Ableitungen sind vor dem Sittlichen; aber das Geistursprüngliche wie seine Ableitungen wollen durch Sittlichkeit ihre ihnen arteigene Vollkommenheit erlangen.

Diese Sätze scheinen wohl unwidersprechlich; und doch scheint wieder andrerseits ein Satz zu gelten wie etwa der: »Frömmigkeit will sich in Sittlichkeit verwandeln«, denn die Frömmigkeit will ja dem ganzen Leben Sinn und Stempel aufdrücken. Näher zugesehen, ist dies nun kein Widerspruch zur obigen Ueberlegung. Denn der Satz »Frömmigkeit will sich in Sittlichkeit verwandeln«, besagt in Wahrheit nur: das Religiöse will als Ziel des Lebens so hoch gestellt sein, daß alle Ableitungen aus ihm (und aus dem Geistursprünglichen überhaupt) den Stempel der Religiosität bewahren. Frömmigkeit will sich einfach im Leben behaupten und bewähren. — Der obige Satz dürfte also in genauer Fassung nicht heißen »Frömmigkeit will sich in Sittlichkeit verwandeln«, sondern: »Frömmigkeit will in allen Ableitungen und Lebenszielen oberstes Ziel bleiben und will, daß die Rangordnung der Ziele oder die Sittlichkeit dies berücksichtige.« Frömmigkeit kann sich nicht in Sittlichkeit verwandeln, sie kann nur vollkommene Frömmig-

1) Dies ist der Sinn von Meister Eckeharts Wort, Gott gut zu nennen, sei so verkehrt wie zu behaupten, daß das Weiße schwarz wäre. (Satz 2 der verworf. Sätze, 2. Teil.)

keit werden wollen und gerade dieses darf in der Rangordnung der geistigen Inhalte, sofern sie Ziele des Handelns sind — das ist in der Sittlichkeit — nicht geschmälert werden. Gerade darum ist ja die Sittlichkeit nichts anderes als die Rangordnung der vollkommenen Geistesinhalte und ihrer Ableitungen als Ziele des Handelns.

7. Der gefestigte Geist der Gesellschaft oder die Kultur.

Um die Stellung der Sittlichkeit als Teilganzes der Gesellschaft und besonders ihre Stellung zu dem Geistursprünglichen beurteilen zu können, ist vor allem das Verhältnis der Sittlichkeit zum Handeln zu bestimmen. Sittlichkeit weist auf ein Tun, ist sie selber ein Tun?

Auch diese Frage ist im Obigen schon beantwortet, wir haben hier nur die Elemente der Antwort in voller Klarheit zu erfassen. Wenn, wie wir oben sahen, Sittlichkeit die Rangordnung der geistigen Inhalte ist, sofern sie Ziele für das (vervollkommnende) Handeln zu sein haben, so folgt daraus, daß die Sittlichkeit selber kein Handeln sein kann. *Die Sittlichkeit ist kein Tun, aber sie macht, daß alles Tun vollkommen werde.* Sie ist das Zielgebende, und darum liegt notwendig etwas Quellhaftes, Zeugendes, Schöpferisches in ihr! Sie ist überall die Kraft neuen Strebens, neuen Lebens, aber gerade darum selbst keine Tat, wie denn überall das, was das Vorher und die Pforte der Tat ist, selbst nicht die Tat sein kann. — Wir sahen oben (S. 203) dieses Hervorbringliche der Sittlichkeit in allen ihren Zweigen am Werke: In der Güterlehre gibt sie an, welcher Inhalt des Tuns der vollkommene sei; in der Pflichtenlehre gibt sie an, welche Gebote und Vorschriften vom Einzelnen zu befolgen seien, um jenes Vollkommene zu erreichen; in der Tugendlehre gibt sie an, welche Tüchtigkeiten der Seelenkräfte des Einzelnen auszubilden seien, um den Geboten nachkommen zu können. Das Zielgebende und Hervorbringliche, das in der Sittenlehre überall anzutreffen ist, macht, daß sie die Rolle gleichsam eines zweiten Schöpfers in der menschlichen Gesellschaft wie im Geiste und Tun des Einzelnen innehat.

Hieraus ergibt sich auch die eigentümliche Stellung zum Geistursprünglichen.

Indem die Sittlichkeit Quelle vervollkommnenden Tuns ist, tritt sie nicht nur als *rangfeststellender Geist* wie eine neue Teilganzheit neben das Geistursprüngliche und zu ihm hinzu, sondern bildet als *festigender Geist*, d. i. als ein das Geistursprüngliche Vervollkommnendes mit diesem eine neue, größere *Einheit*. Wir nennen

diese neue Einheit den **gefestigten Geist der Gesellschaft oder die Kultur**. Kultur ist das durch die Sittlichkeit gefestigte, zu steter innerer, schöpferischer Selbstreinigung und Neuhervorbringung gebrachte Geistursprüngliche mit seinen Ableitungen. — Das Geistursprüngliche für sich selber nämlich verdient noch nicht den Namen der »Kultur« oder des »gefestigten und vereinheitlichten Geistes«. Zwar erkannten wir in der Religiosität den Quellpunkt der Ausgliederung der Gesellschaft in Teilganze; in der Wissenschaft und Kunst die ersten Darstellungen des Religiösen und zugleich arteigene, ursprüngliche geistige Teilganze; aber erst die Sittlichkeit macht, daß uns dieses Geistursprüngliche nunmehr nicht nur als ein bloß gegliederter Inhalt (als bloß inhaltliche Einheit von Religion, Wissen und Kunst) entgegentritt, sondern als der in einem geordneten Streben in Vervollkommnung und innerer Erneuerung begriffene Geist, so daß er erst jetzt als ein wohl gegründeter, dem Verfall entzogener, als ein gefestigter und gleichsam sich selbst verklärender Geist oder als »Kultur« sich darstellt. Darum ist in diesem Betracht der »Niedergang einer Kultur« ein ebensolcher Widerspruch wie »sterbendes Leben«. Verfall ist die Verneinung der Festigung oder Kultur, echte Kultur ist ein lauteres Grünen und Blühen des Geistes.

II. Abschnitt.

Die Teilganzen des Handelns.

8. Das Verhältnis des Geistigen zum Handelnden.

Von den geistigen Teilganzen der Gesellschaft haben wir uns nun den Teilganzen des Handelns zuzuwenden. Bevor wir die Ausgliederung der gesellschaftlichen Welt des Handelns und deren Vorrangsverhältnisse betrachten können, ist die allgemeinere Frage zu beantworten: In welchem Verhältnis überhaupt das Geistige und das Handeln zueinander stehen? Denkt man an die Rolle der Askese im Sinne einer Lehre vom Nichthandeln und bedenkt man, wie sie einen steten Streitpunkt in der gesamten Geistesgeschichte bildet, so erkennt man, daß diese Frage eine denkwürdig wichtige ist.

Die Frage, was wir unter dem »Geistigen«, das wir in Gegensatz zum Wirken setzen sollen, zu verstehen haben, beantworten wir auf die einfachste Weise dahin, daß wir »Geist« dabei im allerweitesten Sinne fassen. Es sind alle seelischen Elemente von der einfachen Sinnesempfindung bis zum Fühlen und Denken, die wir mit einbegreifen, auch den bloßen

Willen nicht ausgenommen, der noch keine Tätigkeit mit sich führt (also noch kein wirkender Wille, sondern bloße Bereitschaft dazu ist). »Geist« in der Gegenüberstellung gegen Willenshandlung, Wirken, Werk, braucht überhaupt nur verneinend bestimmt zu werden, nämlich als dasjenige, was n i c h t tätiges Handeln ist.

Der innerste Kern und die letzte Wurzel alles Geistigen, alles Empfindens, alles Inneren überhaupt ist das, was wir daran als reines »Erlebnis« finden, jenes E i n f a c h e in allem Empfinden, Denken, Fühlen und Wollen des Gegenstandes (des ἐπιστητόν), das wir auch »Schauen« nennen können; jenes Erste, jenes Unmittelbare des Innewerdens, von dem sich die weitere Tätigkeit aller seelischen Vermögen erst ableitet. Unter »Schauen« verstehen wir hier also nichts anderes als das Erlebnismäßige jedes seelischen Aktes, sei es nun das Ergriffensein in der Sinnesempfindung oder sei es Ahnung und Eingebung in den höheren Erscheinungen des seelischen Lebens.

Im Fortgange des seelischen Lebens finden wir aber überall Schauen und Auseinanderlegung des Geschauten (des Empfundenen, unmittelbar Innegewordenen) einander gegenüberstehend; am deutlichsten zeigt sich dies im Denken, an dem wir diesen Gegensatz genauer darlegen wollen. »Denken« ist bekanntlich kein eindeutiger Ausdruck. Schon die platonische und aristotelische Lehre unterschied das, was man später als das einblickende, schauende oder intuitive Denken von dem zerlegenden, verarbeitenden oder diskursiven Denken trennte. Welches Verhältnis besteht nun zwischen diesen beiden Weisen des Denkens? Das einblickende oder schauende Denken — der Einfall, der »Blitz der Intuition« — ist wohl das kostbarste Geschenk, das der forschende Geist erlangt; aber das Eingegebene i s t s e i n e r s e l b s t n i c h t m ä c h t i g , es enthält nur ein Einfaches, ein Unmittelbares, ein gleichsam noch Stummes; und darum muß es erst durch zerlegendes, bewußt trennendes und schließendes Denken in die Mannigfaltigkeit gebracht, gleichsam zum Reden gezwungen, dem übrigen geistigen Besitzstande eingegliedert und damit zur vollen Klarheit des Bewußtseins erhoben werden.

Daraus erhellt nun Folgendes: Es besteht eine G e g e n s e i t i g k e i t zwischen schauendem und zerlegendem Denken, keines kann ohne das andere sein; aber den Vorrang hat das schauende Denken, denn es liefert seinem Begriffe nach dem zerlegenden erst den Stoff und die Aufgabe. Aber dennoch ist dieses Verhältnis nicht einseitig, nicht von solcher Art, daß das schauende Denken der bloße Geber und das zerlegende der bloße Nehmer wäre! Auch das zerlegende gibt etwas an das

schauende Denken: das Geschaute wird durch die zerlegende Begriffsarbeit erst zu seiner vollen Gestalt und Wirklichkeit gebracht; am Grunde des zerlegenden Denkens wieder liegt das Geschaute (die Intuition), die in den zerlegten Gliedern niemals ganz untergehen kann. (Darum auch kein Begriff nur »rational« sein kann — ein Grundgebrechen aller aufklärerischen Logik! —, stets liegt ihm ein Irrationales zugrunde, das nur unmittelbar Erfaßbare, Geschaute; darum auch ein Denker, der den intuitiven Grund seines Begriffes nicht erfaßt, »wie ein Blinder von der Farbe« spricht und nur, wie man sagt, um die Ecke zu sehen vermag. Es ist falsch, die Denkarbeit als ein bloß Rationales, es ist grundfalsch, das Logische als frei vom Irrationalen zu denken!)

Schon innerhalb des Reingeistigen selbst sehen wir auf diese Weise eine Gegenseitigkeit zu Recht obwalten, die darin besteht: daß das eine Element durch das andere zur Erfüllung, zur Wirklichkeit gelangt. Dasselbe Verhältnis waltet nun zwischen dem Geistigen überhaupt und dem Handeln ob: Zwischen ihnen besteht Gegenseitigkeit in dem Sinne, daß Geistiges erst durch Handeln wirklich wird, daß Wirken und Werk stets und notwendig ein Geistiges zum Vorschein, ein Inneres zur Veräußerung bringt! Diese Grund- und Urtatsache alles gesellschaftlichen und persönlichen Lebens wird darum so oft übersehen oder gar geleugnet, weil wir gewohnt sind, die Tätigkeit zu mechanisch aufzufassen.

Die Wurzel der Meinung von der mechanischen Natur der Tätigkeit gegenüber der allein seelischen des Vorstellungslebens liegt in der Assoziationspsychologie. Auf ihre falsche Lehre, die das Handeln dahin erklärt, daß die Vorstellung des Bewegungsbildes der Bewegung vorherginge und die vorgestellte Lust sie »motiviere« — auf diesen flachen Sensualismus hier einzugehen liegt kein Grund vor. Vielmehr liegt darin, so sahen wir ja oben, daß ein Erlebtes zum Ziele werde (zum Erstrebten werde), die große Wendung vom reinen oder Inner-Geistigen zum Wollen! Und im Fortgange dieses Wollens — vom bloßen Zielsetzen zum konkret entschlossenen und tätigen Wollen, dem Tun selbst — muß dieser Charakter, »Ziel« zu sein, jedem Gliede der ganzen Willens- und Wirkensreihe zukommen, auch den etwaigen »Lustmengen« und den etwaigen »Bewegungsbildern« oder was sonst dabei vorkommen mag. Nicht eine Lust- und Unlust- und Motivengewichtsbilanz, sondern allein die Rangordnung in der Reihe der Ziele und Zwischenziele ist maßgebend; d. h. anders gesagt: 1. die Gesolltheit ist das Prius der Gewolltheit, dagegen sind die Lustmaße nur Material dabei, nur Nebenerscheinung; 2. die ganze Reihe des Wollens und Wirkens ist eine einheitliche (ist ein Erlebnisganzes), sie hat es daher nicht nötig, von der »Vorstellung« zur Tätigkeit mittels eines »Lustmotors« erst überzuspringen.

Handeln, Tun, Wirken ist also als bloß mechanische Aufeinanderfolge von Elementen und Abschnitten nicht zu verstehen. Was ist

denn eigentlich Handeln? Zuerst lenkt sich unsere Aufmerksamkeit darauf, daß es das Ausgehen von Einem in Vieles, das Herausgehen einer inneren Kraft in äußere Vielheit ist. Die ewige Urtatsache aller Schöpfung, der dunkle Weg vom Vorsein zum Sein, der Vorgang, wie eine Einheit in Vielheit ausgeht, das stellt sich gerade im Handeln sichtbarlich und offen vor unseren Augen dar! Alles Handeln hat seinen »Sinn«, seinen »Grund«, d. h. ihm liegt ein Einfaches zugrunde; wer z. B. aus Haß oder aus Liebe, aus Ehrgeiz oder aus Hingabe handelt, tut vielerlei, aber dieses Vielerlei hat zuletzt nur Einen Grund. Die nüchternste und einfachste Beobachtung zeigt immer wieder dieses: daß das Geistige, das jeweils den Grund eines Handelns bildet, als Eines in Vieles auseinandergeht. Der Einheitsgrund in der Vielfalt des Handelns ist das Geistige. — Und das führt dann weiter zu folgender Einsicht: das Geistige ist Einheitsgrund des Handelns in seiner Eigenschaft als Erlebnis oder Schauen. Das will sagen: nicht eigentlich das Zerlegende in unserem Geiste ist der wahre und letzte Grund des Handelns, sondern der Erlebnisgrund selber, nicht das zerlegende Denken, sondern das Empfundene in ihm. Indem das Geschaute als Ziel hervortritt und sich in die Vollkommenheitsleiter oder Rangordnung einstellt, eröffnet es eine neue Reihe: Wollen und Handeln, die Urwendung des Geistigen. Das zerlegende Denken liegt dann erst am Wege des Handelns!

Die zwei Seiten des Geistes, die in Gesellschaft und Geschichte wie beim Einzelnen überall hervortreten, diese zwei Seiten sind also immer dieselben: sie zeigen sich als In-sich-Gekehrt und Versunkensein oder das Schauen; und als das Hervortreten des Geschauten, gleichsam als das Ueberfließen und Ausbrechen — im Werk!

Wer dieses Verhältnis richtig festhalten will, muß immer wieder bedenken, daß das Werk keine bloße Fortsetzung, kein bloß Nachfolgendes und als solches schlechthin Folgsames, nicht ein bloß Dienendes und Mittelhaftes und darum schließlich auch bloß Mechanisches und bloß Passives sei; nein, daß es vielmehr dasjenige ist, in dem das Geschaute erst seine Voll-Wirklichkeit erlangt! Ungewirkt ist das Geschaute überall leiblos und noch schwankend; ungemeißelt ist das Gesicht des Bildhauers noch nicht ganz gestalthaft, noch unfertig; unausgesprochen ist der Gedanke des Dichters noch leblos, ohne Klang und Rundung; ungetan ist der Vorsatz des Staatsmannes, des Kriegers, des Erfinders noch kraftlos und blutleer, noch unbewährt und gleichsam schal; unausgewirkt ist die Leidenschaft weder zu ihrem Sturm noch zu ihrer Stille, weder zur Gärung noch

zum Weine gelangt; unausgearbeitet ist die Eingebung des Forschers noch nicht erhärtet, noch ohne Zusammenhang mit anderen Gedanken und darum noch nicht vollen Bürgerrechts im Reiche der Wahrheiten. Wo man auch das Verhältnis von Geist und Werk betrachtet, überall findet man, daß das Werk nicht nur Folge und dadurch Mittel des Geistigen, sondern zugleich seine Erfüllung und Bewährung, seine letzte fertige Gestaltung und Wirklichmachung in sich schließt. Darum ist das Handeln kein bloß Mechanisches, sondern ein aus der Tiefe der Innerlichkeit Hervorbrechendes (und mag es selbst das einfachste Erleben auf der sinnlichen Ebene sein); notwendig erfüllt und vollendet sich darum in diesem Hervorbrechen erst das Hervorbrechende und nimmt in ihm die letzte Rundung des Wirklichseins an.

Alles Handeln ist auf solche Weise seiner Natur nach ein innerlich gegründetes, ein ausbrechendes Handeln; alles Schauen verlangt seiner Natur nach durch Ausbrechen zur Voll-Wirklichkeit zu gelangen. In dieser Gegenseitigkeit zwischen Geist und Werk hat der Geist den Vorrang. — Von selbst ergibt sich aus allem Vorstehenden der Satz:

(6) Das Geistige ist vor dem Handeln; aber Geistiges will sich in Handlung verwandeln, um dadurch zu seiner Entfaltung (Voll-Wirklichkeit) zu gelangen. Geist kann ohne Werk nicht wirklich werden. — Die Sprache hat diesen Satz vorweggenommen, indem sie die Realität als ein Wirken = Wirk-lichkeit bezeichnet.

9. Von der Einteilung des Handelns.

a) Die Arten des Handelns. Es ist hier nicht beabsichtigt, den ganzen Kosmos des Handelns zu betrachten. Doch müssen wir wenigstens auf die folgenden Unterschiede eingehen.

Bisher ist von jenem Handeln, das die Entfaltung oder Vollendung des Geistes bedeutet, allein die Rede gewesen. Aber außer diesem Handeln gibt es noch ein solches Handeln, das erst eingeschaltet werden muß, um zu jenem ausführenden, zielerreichenden Handeln zu gelangen; und ebenso ein solches, das sowohl jenes ausführende wie dieses eingeschaltete erst wieder bewirken will. Als die grundsätzlichsten Arten des Handelns ergeben sich darnach:

1. Das darstellende oder vollbringende Handeln, das wir oben betrachteten und auch vollendendes, entfaltendes, ausführendes und ausdrückendes, oder auch zielerreichendes, veräußerndes Handeln oder endlich auch Zweckhandeln nennen können.

2. Das veranstaltende oder organisierende Handeln, das wir auch Handeln höherer Ordnung nennen und später zu erklären haben werden.

3. Das wirtschaftliche Handeln. Dieses entfaltet selbst nichts, sondern ist ein solches Handeln, das bei gegebenen Zielen, die erreicht werden sollen, entweder Mittel für vollbringendes Handeln in sich schließt (wie z. B. die Herstellung der Speisen für die Erreichung des Nahrungszieles, der Bau einer Kirche für die Erreichung eines religiösen Zieles); oder das die Mittel für veranstaltendes (organisierendes) Handeln (z. B. Beschaffung des Geldes durch die Organisationsarbeit des Kirchenbauvereins). Das wirtschaftliche Handeln ist, soweit es für gegebene Ziele da ist, grundsätzlich ein rein dienendes und nicht selbst ein vollbringendes.

b) Die Stellung der Arten des Handelns als Teilganze. Wesentlich ist die Einsicht, daß das vollbringende, geistige Inhalte zur Entfaltung bringende Handeln niemals ein selbständiges Teilganzes in der gesellschaftlichen Welt des Handelns bildet! Da das vollbringende Handeln unmittelbar sein Geistiges verwirklicht, aus dem es stammt, ist es auch mit diesem Geistigen untrennbar verbunden. Es ist ja nur die Wirklichkeit, die Entfaltung dieses Geistigen selbst. Dies lehrt ein Blick auf die Erfahrung. Kultus und Gebet sind die Verwirklichung von Religion und bilden daher kein eigenes Teilganzes ihr gegenüber. Die Tätigkeiten des Experimentators, Forschers, Schriftstellers, Wechselredners usw. sind unmittelbar die Entfaltung und Wirklichwerdung, der Entfaltungsweg und der Ausdruck von Wissen und Wissenschaft, sie bilden daher kein eigenes Teilganzes neben der Wissenschaft; das Malen des Gemäldes, das Verfassen des Dramas, Sprechen und Gebärde im Spiele sind jene Tätigkeiten, in denen Malerei, Dichtung und Schauspielkunst erst ihre Entfaltung finden usw.! Ueberall gehört die darstellende Handlung als ein Wirklichmachen des Geistigen zu diesem selbst und kann daher mit nichten als eigenes Teilganzes zur Erscheinung kommen.

Anders beim organisatorischen und wirtschaftlichen Handeln, ferner bei deren Ableitungen Politik und Krieg, sowie bei der Mitteilung. Hier sind Teilganze tatsächlich vorhanden. Doch können an dieser Stelle nur die beiden erstgenannten Arten in äußerster Kürze betrachtet werden.

10. Das veranstaltende Handeln und das mittelhafte Handeln.

Das höchste gesellschaftliche Teilganze, das uns im Bereiche des Handelns entgegentritt, ist die Veranstaltung oder Organisation, im alten Sinne des Wortes »stiftendes« Handeln zu nennen, wie es z. B. in dem Beinamen »Rudolf der Stifter« zum Ausdruck kommt. Veranstaltendes Handeln ist alles dasjenige, wo Vorsorge dafür getroffen wird, daß ein anderes Handeln, sei es ein entfaltendes oder ein wirtschaftliches Handeln, eintrete, oder, wenn es ohnehin eingetreten wäre, eine geregelte Bahn vorfinde und eine bestimmte Beeinflussung erfahre. Ein Beispiel biete der Bildungsverein. Dieser sorgt dafür, daß ein Vortragender erscheine, der Saal bereit stehe, die Zuhörer verständigt, die Wechselreden in bestimmter Weise geleitet werden u. dgl.; er veranlaßt einige Handlungen, andere regelt er. Ein anderes Beispiel bildet der Organisator einer Fabrik (der »Betriebsleiter«). Er sorgt dafür, daß die Arbeiter, Maschinen, Rohstoffe da sind und in bestimmter Weise alle das ihrige leisten (daß alle tätig sind).

In aller Vorsorge des Veranstaltens für ein anderes Handeln liegt nun aber etwas, was über bloßes Handeln hinausgeht. Es ist offensichtlich, daß das Veranstalten (Organisieren) nicht ein einfaches Handeln ist, sondern: fürs erste ein Handeln bewirkendes Handeln; darin liegt aber mehr als bloßes Handeln selbst, es liegt darin ein Zweites, ein Neues beschlossen, nämlich ein Vorschauen und Vorgestalten, da im bewirkten Handeln ein Geistiges entfaltet werden soll. Dieses Vorschauen und Vorgestalten ein geistig schöpferischer, ein erzieherischer Bestandteil alles Organisierens. Denn es wird das im bewirkten Handeln entfaltete Geistige veranlaßt, gleichsam hervorgereizt! (Im obigen Beispiel: die Bildung der Mitglieder und sogar der Vortragenden, die veranlaßt werden, sich in den gestellten Themen zu vervollkommnen.) Es folgt daher: daß das veranstaltende Handeln vor dem jeweils bewirkten Handeln durch Vorgestalten und Vorschauen ein eigenes geistiges Prius besitzt.

Eine weitere Betrachtung der Veranstaltung ist an dieser Stelle nicht möglich. Auch für das wirtschaftliche Handeln möge folgender kurze Hinweis genügen.

Das wirtschaftliche Handeln ist ein mittelhaftes Handeln, ist »Mittel für Ziele«, und zwar darum, weil es Ziele, die jeweils schon gegeben sind, erreichen helfen will. Der Kultus ist Entfaltung des Geistes, voll-

bringendes Handeln; das Handeln zur Herstellung der Kultgeräte ist bloßes Mittel für Ziele, entfaltet selbst kein Geistiges. (Es entfaltet selbst nicht das Geistige des religiösen Systems, sondern stellt Entfaltungen anderer, fremder Systeme in den Dienst des Kultsystems.) Und insofern es reines Mittel ist und nichts Geistiges verwirklicht, nichts Inneres zur Entfaltung bringt, ist es nur dienend, ist es Wirtschaft. Das wirtschaftliche Handeln ist also seinem Begriffe nach dienend und hat nicht jenes Veranlassen und Hervorreizen von Geistigem bei sich wie die Veranstaltung. (Insofern das wirtschaftliche Handeln zum Ausdruck von Arbeitslust, zum sittlichen Zuchtmittel usf., kurz zum Selbstzweck wird, hat es nicht die Eigenschaft, Mittel für Ziele zu sein, sondern entfaltet es selber etwas Geistiges, ist es darstellendes Handeln — eine entwirtschaftete Wirtschaft. Insofern gehört es dann nicht mehr zur Wirtschaft, sondern zum darstellenden Handeln.)

Aus dem Bisherigen ergeben sich von selbst die folgenden Sätze:

(7) Veranstaltendes Handeln ist vor darstellendem Handeln (Beispiel: Kirche ist vor Kultus); denn das veranstaltende Handeln hat im Vorgestalten und Hervorreizen des darstellenden Handelns eine eigene geistige Grundlage vor diesem voraus (die Kirche veranlaßt Kultur).

(8) Darstellendes Handeln ist vor mittelhaftem Handeln, d. h. vor der Wirtschaft (Beispiel: Kultus ist vor Kultgerät). Das Mittel ist zwar ursprünglich selbst die Frucht eines entfaltenden Handelns — z. B. Arbeit als Kraftentfaltung —, wird aber in seinem eigenen Bereiche nicht als Mittel verwendet; sondern braucht noch, um Mittel zu werden, das entfaltende Handeln einer andern, einer fremden Ebene, die es als Mittel einschaltet.

Entsprechend gilt auch:

(9) Veranstaltendes Handeln ist vor wirtschaftlichem Handeln. Denn das wirtschaftliche Handeln wird von veranstaltendem veranlaßt.

Eine ganz andere Seite der Sachlage ist es, daß veranstaltendes und darstellendes Handeln in der Werdensfolge, d. h. genetisch, nicht ohne die Mittel möglich ist, die das wirtschaftliche Handeln darbietet. Diese genetische Bedingtheit durch das wirtschaftliche Handeln hat selbst nichts mit dem begrifflichen Vorrang von Veranstaltung [= Zielhervorreizung] und Zielerreichung [= das Geistige entfaltendem Handeln] zu tun. Auf dieser plumpen Verwechslung beruht der »historische Materialismus« Marxens, der die Stirne hat, den logischen Primat der Wirtschaft zu verkünden!

Es muß auffallen, daß bei diesen drei Sätzen, welche die Vorrangverhältnisse unter den Teilganzen des Handelns bezeichnen, die gewohnte Formel ». . . will sich verwandeln« fehlt. Sie ist hier nicht mehr möglich.

Man kann nicht sagen: Veranstaltung ist vor Kultus, aber will sich in Kultus »verwandeln«, oder: Veranstaltung ist vor Wirtschaft, aber will sich in Wirtschaft »verwandeln« usf. Man kann nur sagen: Veranstaltung will anderes Handeln »hervorbringen« (bewirken); Wirtschaft will anderes Handeln »ermöglichen« (Kultus dagegen Geistiges darstellen). Der Sachverhalt ist dieser: Alles vorgeordnete Geistige muß sich in das nachgeordnete Geistige verwandeln (sich in ihm »erfüllen«, z. B. der Glaube im Wissen); und alles Geistige muß sich im vollbringenden Handeln entfalten; aber Handeln kann sich nicht im Handeln nächster Stufe entfalten, sondern dieses andere Handeln nur entweder hervorlocken als Organisation, oder es ermöglichen, als Wirtschaft. Diese Erwägungen zeigen, daß auf dem Gebiete des Handelns ein arteigener, d. h. ein im Handeln selber liegender Vorrang nicht besteht! Das leuchtet ein, wenn man nur bedenkt, daß zuletzt jedes Handeln nur um des Geistigen willen ist, das es entweder ausdrücken oder veranstaltend hervorrufen oder ermöglichen soll. Wir kleiden diese Einsicht in den Satz:

(10) Handeln hat vor Handeln keinen arteigenen Vorrang; zwischen Handeln und Handeln gibt es nur einen vom Geistigen abgeleiteten Vorrang. — Alles Handeln hat seinen Vorrang vor anderem Handeln von dem Geistigen her, das es entweder ausdrückt oder hervorlockt oder dem es mittelhaft dient. Darum kann man, auf die geistigen Gründe des Handelns hinblickend, sagen: entfaltendes Handeln hat einen angeborenen Rang; veranstaltendes Handeln einen erworbenen Rang; Wirtschaft einen verliehenen Rang.

Hat aber das Handeln vor dem Handeln nur einen vom Geistigen her-geleiteten Vorrang, so kann sich, das zeigt sich in diesem Zusammenhange abermals, das vorgeordnete Handeln in nachgeordnetes Handeln weder »verwandeln« noch es »begründen«. Denn nur Geistiges höherer Stufe stellt sich in Geistigem niederer Stufe dar, und nicht das Handeln begründet anderes Handeln, sondern Geistiges begründet Geistiges, das sich jeweils in Handeln auswirkt. »Arten des Handelns« bedeutet lediglich ein verschiedenes Abzielen des Handelns auf Geistiges, darum gilt: darstellendes Handeln will sich nicht in Wirtschaft verwandeln, sondern ist selbst schon verwandelter Geist (Ausdruck eines Geistigen); veranstaltendes Handeln will sich nicht in Wirtschaft verwandeln, noch in darstellendes Handeln, sondern ist selbst schon Ausdruck eines Geistigen, und zwar eines die

Aktuierungsformen, des Geistursprünglichen und seiner Ableitungen überschauenden und beurteilenden Geistigen (ein Punkt, der oben gestreift und hier nicht näher zu erörtern ist). Nun wird auch verständlich, daß der frühere Satz 7 »veranstaltendes Handeln ist vor darstellendem Handeln« noch eine erweiterte Form verlangt [1]:

(11) Veranstaltung ist vor dem Veranstalteten; d. h. in anderer Form: die Ordnung ist vor dem Geordneten. — Dieser Satz versteht sich in der Reihe des Handelns von selbst: die veranstalteten Handlungen sind als ausgegliederte der Veranstaltung (der Ordnung) logisch nach dieser. Er versteht sich dagegen nicht in dem Sinne, daß die veranstaltenden H a n d l u n g e n vor dem G e i s t i g e n des Veranstalteten (seinem Gehalt) wären. Der Satz: »Die Ordnung ist vor den Geordneten« hat den ganz allgemeinen Sinn: »Die Form ist vor dem Stoffe« — dabei ist aber nur an das jeweils Artgleiche in »Form« und »Stoff« zu denken. Er sagt daher nur: Die geistige Form ist vor ihrem jeweiligen Stoffe, z. B. das Logische vor dem Gedachten (weil ja »Gedachtes« nur in der logischen Form oder Ordnung wesensgemäß auftreten kann), das Schöne vor dem, was im Schauen jeweils als »schön«, d. h. in der Ordnung oder Ebene, in der Form des »Schönen« erscheint. — Dagegen sagt jener Satz nicht: Die Form des Handelns (z. B. die Veranstaltung) ist vor dem geistigen Gehalte des Veranstalteten; denn Handeln ist nur vor Handeln. Der Satz »Veranstaltung ist vor dem Veranstalteten, Ordnung vor dem Geordneten« ist daher zu ergänzen durch den Satz:

(11a) Der geistige Grund der veranstaltenden Handlungen ist vor dem veranstalteten Geistigen (Religion als noch unorganisierter absoluter Geistesinhalt ist vor der in der Kirche organisierten Religion — anders gesagt: Religiosität ist Grund der Veranstaltung [der Kirche] und Grund ihrer Verwirklichung als kirchlicher Religion). Das veranstaltende Geistige ist darum ganz allgemein vor dem veranstalteten Geistigen, weil das Veranstaltende als ausgliederndes Vor-Sein, als schöpferischer und vervollkommnender Grund auftritt und insoferne über jenem Geistigen steht, das erst gebildet werden soll. (Esse ist vor existere.) — Genau entsprechend gilt dann:

(11b) Die veranstaltenden Handlungen sind nach dem veranstalteten Geistigen (Kirche ist nach Religion, Religion ist vor Kirche).

Wir machen dies von anderer Seite her nochmals deutlich, indem wir

---

1) Zu den Sätzen 11, 11a, b und c, sowie 12 und 13 vgl. ergänzend unten S. 222 f. (Zusatz über Recht bzw. Sittlichkeit und Staat).

das Veranstaltende, Ordnende als den »Veranstalter« oder »Ordner« bestimmen. Dann gilt umgekehrt der Satz:

(11c) Das Veranstaltete ist vor dem Veranstalter, das Geordnete ist vor dem Ordner. Genetisch (in der Zeitfolge) ist zwar der Ordner notwendig früher da als das, was er ordnen soll; dagegen ist ihm das zu Ordnende, als »Aufgabe« (also dem Wesen und Inhalt nach) schon stets gegeben. Darum ist es klar, daß das Geordnete — als geistiger Inhalt gefaßt — schon vor dem Ordner da ist (dem Wesen oder Begriffe nach, aber noch nicht verwirklicht). Das entspricht auch dem Satze: daß überall das Geistige dem Handelnden vorhergehe (s. oben Nr. 9, S. 215).

Für die herkömmliche individualistische (im Grunde materialistische) Auffassung ist der Satz, daß die Ordnung vor dem Geordneten sei (je im geistigen wie im handelnden Bereiche), nur deswegen schwer verständlich, weil man sich das Geordnete nicht ausgegliedert denkt, sondern so, als ob die einzelnen Glieder wie Stücke eines Mosaiks von sich aus durch Zusammensetzung das Ganze bildeten (das durch diese Zusammensetzung dann »geordnet« erscheint). Das verstößt aber gegen den ersten Hauptsatz aller Ganzheitslehre »das Ganze ist vor dem Teil«. — Zur weiteren Erläuterung mögen noch folgende Ueberlegungen dienen.

Der Satz: »Religion ist vor Kirche; aber Religion will sich in Kirche verwandeln« — gilt schon allein gemäß dem Satze Nr. 6 (S. 212) »Geistiges ist vor Handeln, aber Geistiges will sich in Handeln verwirklichen«; ebenso:

Religion geht vor Kultus, aber Religion will sich in Kultus entfalten. Dagegen gilt der Satz:

Kirche ist vor Kultus — gemäß dem Satze 8a, wonach Veranstaltung vor dem Veranstalteten, Ordnung vor dem Geordneten ist. Ist das nicht ein Widerspruch zu den ersten beiden Sätzen? Nein, denn Kultus ist ein Handeln (nicht selbst ein Geistiges wie Religion), ein darstellendes Handeln, das durch veranstaltendes Handeln nach den Sätzen 8 und 8a erst hervorgebracht wird. Allgemein gesagt heißt dies: Geistiges geht vor Handeln; aber im Handeln geht dasjenige vor, welches ein vorgehendes Geistiges entfaltet. Nun ist Kirche zwar nach Religion; aber sie ist nicht die unmittelbare Entfaltung von Religion (die im Kultus liegt), sondern sie bedingt, sie veranlaßt Entfaltung von Religion. (Sie bedingt nicht Religion selbst, aber ihre Entfaltung.)

Hieraus folgt ferner auch — was aber hier nur kurz begründet und erklärt werden kann: Der Erzogene ist vor dem Erzieher; denn der die Entfaltung Hervorrufende (der Erzieher) ist keineswegs jener, welcher das Entfaltete selbst hervorruft. Geistiges ist in sich gegeben, Handeln ändert nichts an der Anlage (Potenz). Der Erzieher ist nämlich nicht selbst die Ordnung, die Form des Geistigen im Erzogenen, sondern nur Veranlasser, Entwickler dieses Geistigen, das seine ihm zugehörige Ordnung schon hat. Geistiges wird durch Handeln nur entfaltet, verwirklicht, dargestellt, nicht aber geschaffen! (Die Wissenschaft ist vor dem Denker — als Gelehrtem wie Schüler —, aber

der Denker [Erzogene] ist vor dem Lehrer, vor der Person des erziehenden Denkers.) Darum ist ja das Geistige vor dem Handeln — also auch das durch Erziehung zur Darstellung gebrachte Geistige schon vor dieser Darstellung vorhanden, nicht verwirklicht, aber angelegt. Darum wird ja aus einem Taubenei notwendig eine Taube, aus einem Eichenkeim nur eine Eiche! All das kann nicht anders sein nach dem Ursatz der Ganzheitslehre: das Ganze ist vor dem Teil; welcher den Satz fordert:

Das vollendete Ganze ist vor dem unvollendeten, noch nicht verwirklichten, darum der Baum vor dem Bäumchen (Baum = Vorbild des Bäumchens), die Eiche vor dem Keim, die Henne vor dem Ei [1]). —

Dies sind keine scholastischen Spitzfindigkeiten, sondern uralte Wahrheiten, die allerdings unserer materialistischen Zeit verloren gingen. Wäre der Erzieher vor dem Erzogenen, dann wäre die Erziehung eine rein mechanische Aufgabe und zuletzt wäre dadurch auch die Geschichte nichts als ein großer Film, den einige geschickte, tüchtige Unterrichtstechniker, d. h. geschickte Maschinisten der Schülerabrichtung, welche man im Zeitalter der Aufklärung »große Erzieher« nennt, abkurbelten! Wäre der Erzogene nicht vor dem Erzieher, dann könnte dieser Steine zum Reden bringen und gegen Dummheit würden Götter nicht mehr vergebens kämpfen.

Ein anderes ist es allerdings, das Verhältnis der Erziehung nicht als ein solches der objektiven geistigen Inhalte (des Erzogenen) gegenüber den Handlungen des Erziehers zu fassen, sondern als eine Gezweiung zwischen Lehrer und Schüler. In diesem Falle, in welchem also nicht Geist gegen Handlung, sondern Geist zu Geist in Frage kommt (die Erweckung des objektiven Geistes), ist der Lehrer der führende, der Schüler der geführte Geist. Hier herrscht zwar ein Vorwalten des Erziehers, aber nicht ein logischer Vorrang, sondern eine genetische Erstheit.

II. Der Staat im besonderen.

Die späteren Zusammenhänge dieser Abhandlung erfordern es, daß wir dem Staate noch eine besondere, wenn auch nur kurze Betrachtung widmen. Zugleich wird dadurch die Bedeutung der dargestellten Vorrangsverhältnisse für die Teilganzen der Gesellschaft einigermaßen verständlich gemacht.

Die Wichtigkeit des veranstaltenden Handelns kann man sich nur klar machen, wenn man sich vor Augen hält: daß ausnahmslos alles Handeln in der Gesellschaft, das eine Dauerform annehmen will, veranstaltet sein muß. Das darstellende Handeln der Religion in Gebet und Kultus muß organisiert werden in der Kirche, das darstellende Handeln des Wissens und Forschens (sowie des damit verbundenen Unterrichts) muß organisiert werden in der Schule; das darstellende Handeln der Kunst muß organisiert werden in Schauspiel, Ausstellung, Konzert, ebenso wie alle abgeleiteten Inhalte, für welche Familie, Vereine, politische Parteien,

1) Freilich das »Vollendete« als noch nicht aktuiertes, die höhere Reifestufe als noch nicht verwirklichte gefaßt.

Heere und Flotten einige der wichtigsten Veranstaltungsformen sind. Fabrik, Börse, Markt, Handelsvertrag sind sodann Beispiele für die Organisationen der Wirtschaft.

Ein Grundmerkmal alles organisierenden Handelns ist nun der Umstand: daß nur verhältnismäßig Gleichartiges organisiert werden kann. Kirche, Familie, Schule, Fabrik, Kartell, Gewerkverein, sie allen zeige, daß man nicht beliebig verschiedenes Handeln unter den Hut einer und derselben Organisation bringen kann, sondern immer nur ein jeweils gleichartiges: das religiöse, eheliche, erzieherische, gütererzeugende usf. Auch der Gewerkverein kann nicht Bankbeamte und Metallarbeiter gemeinsam umfassen, auch das Kartell nicht Flickschuster und Hochofenbetriebe, sie alle müssen Gleiches zu Gleichem zusammenordnen. Wir nennen diesen Zug zur Gleichartigkeit den ständischen Zug aller Organisation und verstehen dabei das Wort »ständisch« im weitesten Sinne, so daß man nicht etwa gerade an die mittelalterlichen Stände zu denken hat, sondern darunter nur die Tatsache der Schichtung überhaupt verstehen soll, da ja »Schichtung« stets irgendeine Gleichartigkeit des Zusammengefaßten — welche es im besonderen ist, kommt nicht in Frage — mit sich führt. Daraus folgt weiter der Satz: Veranstaltung faßt durch ihren ständischen Zug die gesellschaftlichen Kreise zu verhältnismäßig gleichartigen handelnden Ganzheiten zusammen. Diese Ganzheiten nennen wir Stände, was wieder im obigen weitesten Sinne des Wortes zu verstehen ist.

Das veranstaltende Handeln bringt überall das Geschichtete, das Ständische der Gesellschaft zum Ausdruck und erweist es als natürliches Baugesetz. Ueberblickt man daher die großen Organisationen, wie etwa die Kirche, die Familie, das Kartell- und Gewerkschaftswesen, so schaut man damit die Reihe der ständischen Gruppierungen, die jeweils in einer geschichtlich gegebenen Gesellschaft hervortreten.

Von hier aus ist es unschwer einzusehen [1]), daß der Staat nichts anderes ist als gleichfalls eine ständische Organisation. Der »Staat« ist seiner Natur nach 1. eine Erscheinung im Reiche des organisierenden Handelns, eine Anstalt, und als solche ein Stand; damit 2. ein Stand, der arteigene Aufgaben zu lösen, arteigenes Handeln zu organisieren hat (man denke an die Aufgaben der »äußeren Politik«); 3. aber allerdings ein solcher Stand, der über sein Arteigenes hinaus noch mehr und etwas Besonderes ist: der höchste Stand, die Einheitserscheinung alles

1) Eine genauere Ableitung muß uns allerdings erlassen werden. Doch dürfen wir dafür auf das Buch »Der wahre Staat«, 2. Aufl., Leipzig 1923 S. 195 ff. verweisen.

organisierenden Handelns und aller Stände (man denke an die Aufgaben der »Leitung der inneren Politik«, die eine Beaufsichtigung und Beeinflussung aller Organisationen und Stände unmittelbar oder mittelbar in sich schließt). Diese Eigenschaft, höchster Stand zu sein, wird in der modernen Staatslehre fälschlich als »Souveränität« bezeichnet — als ob der Staat dadurch auf sich selbst gestellt und von sich selbst heraus ein höchstes wäre!

Ist der Staat höchster Stand und liegt er als solcher im Bereiche des veranstaltenden Handelns, so folgt daraus, daß für ihn dieselben Vorrangsgesetze wie für das veranstaltende Handeln überhaupt gegenüber den geistigen und handelnden Teilganzen gelten, nämlich:

(12) Staat ist vor dem darstellenden Handeln, das sich innerhalb der geistigen Teilganzen (dem Geisturspünglichen und seiner Ableitungen) vollzieht — denn Staat reizt vollbringendes Handeln, in Absicht des Geistes, der damit entfaltet werden soll, hervor. Staat ist also vor dem vollbringenden Handeln, aber nicht vor dem Geistigen, das entfaltet werden soll. (Denn Sittlichkeit und das Geisturspüngliche ist vor Staat, ist sein Vorgeordnetes!). — Ferner gilt:

(13) Staat ist vor den Veranstaltungen der geistigen Teilganzen — weil er Höchststand ist, der wieder die anderen Stände entweder geradezu organisiert oder regelt und beeinflußt, der sie potenziell in sich befaßt; darum gilt beispielsweise im Besonderen: Staat ist vor Kirche; Staat ist vor Schule und anderer Wissenschaftsorganisation (darüber s. auch unten S. 222); Staat ist vor Kunstorganisation (Theater, Konzert usw.); Staat ist vor Familie usf. (dagegen: Religion ist vor Staat). — Ferner ergibt sich aus dem früheren der Satz:

(14) Staat ist vor Wirtschaft. Dazu ergibt sich die Stufenleiter: Wirtschaftsorganisation ist vor Wirtschaft; aber Staat ist vor Wirtschaftsorganisation.

Die Vorgeordnetheit vor allem anderen Handeln belehrt uns aufs eindringlichste über die hohe Würde des Staates. Der Staat ist nichts Aeußerliches, sondern, ebenso wie das veranstaltende Handeln überhaupt, die hervorbringende Wirklichkeit des alles Geistige und Empfindende in der Gesellschaft entfaltenden Handelns, sowie des ihm dienenden Handelns. Da er als höchster Stand dazu noch die Tätigkeit der übrigen Stände regelt, also wieder deren hervorreizendes Tun überhöht, so umfaßt er die ganze Totalität des Lebens. Daher sagen wir noch einmal: Staat ist nichts Aeußeres, kein lästiger Kost-

gänger der Einzelnen (z. B. als Steuer- und Zolleinnehmer); sondern die Einzelnen sind — sei es als Staatsbürger, sei es als Wirtschafter, sei es mittelbar selbst als Kirchenbürger, sei es als Handelnde in irgendeinem andern Sinne — alle in unmittelbarer oder in vermittelter Weise die Glieder und Kinder des Staates.

1. Zusatz. Ueber das Verhältnis von Kirche und Staat. Wenn oben der Satz ausgesprochen wurde: »Staat geht vor Kirche«, so kann das doch niemals eine schlechthinnige und einfache Herrschaft des Staates über die Kirche bedeuten. Die genaue Sachlage ist folgende: Religion hat den Vorrang vor der Kirche; Kirche ist die Veranstaltung des religiösen Lebens und in diesem Sinne eine Sonderanstalt; Religion hat aber auch den Vorrang vor dem Staate! Daraus folgt, daß der Staat zwar als höchste Anstalt über die Sonderanstalt »Kirche« herrscht; daß er aber sein geistiges Prius ebenso in der Religion findet wie die Kirche selbst. In diesem Sinne besteht in jeder rechten Gesellschaftsordnung trotz formeller Oberherrschaft des Staates eine geistige, gleichsam eine heimliche Theokratie.

2. Zusatz. Ueber das Verhältnis von Recht und Staat. Eine moderne Lehre, die Schule Kelsens, die heute in Deutschland immer mehr an Boden gewinnt, ergeht sich in der seltsamen Behauptung, daß Recht und Staat einerlei sei, genauer, daß es neben dem Rechte (als einem normativen System) keinen Staat (der auch durch das normative System seiner Organe und deren Handlungen gekennzeichnet sei) gebe. Der Staat sei nur die Durchführung, d. h. aber »Konkretisierung« des Rechtes und damit gerade das Recht selber!

Aus unseren Darlegungen geht aber klar hervor, daß die veranstaltenden Handlungen keineswegs einerlei sind mit dem normativen System der Sittlichkeit oder — was grundsätzlich i. w. S. dasselbe ist — dem jeweiligen Rechte, das ihnen zugrunde liegt.

Organisation und Staat sind nicht eine »Konkretisierung« des Rechtes, sondern als »Handeln bewirkendes Handeln« sind sie wesentlich Veranlassung, Hervorlockung darstellenden Handelns, das heißt: ein Uebergang vom bloßen Rechte in ein anderes Genus! »Konkretisierung« heißt nur: im selben Genus bleiben, aber besondern; »Organisierung« (sei es nun als Staat, Kirche oder andere Organisation) heißt dagegen in das Genus des veranlassenden Handelns übergehen. Hier wird allerdings »konkret« gehandelt. Indessen wird aber nicht das, was vorher im allgemeinen da war, nun in seine Besonderheiten auseinandergelegt; sondern: das was schon vorher auf der geistigen Ebene des Rechts im allgemeinen und im besonderen da war, wird nun auf die Ebene des Handelns gebracht, wird verwirklicht, indem entfaltendes Rechtshandeln (Rechtsausführung = rechtmäßiges Handeln auf allen Sachgebieten) hervorgerufen wird. Wesentlich ist es, zu erkennen, daß hierbei vom »Recht« zur neuen Ebene »Staat« übergegangen wird, nicht die »Konkretisierung« und alles »Handeln« dabei auf der Rechtsebene bleibt. — Für die Vorrangverhältnisse folgt:

Der Staat ist die veranstaltende Wirklichkeit des Rechtes (wie der Sittlichkeit); nicht die entfaltende Wirklichkeit, die sich als sittlich-rechtliches Entfaltungshandeln in allen Teilganzen vollzieht; das Recht ist das begrifflich Erste des Staates; Recht ist vor Staat, aber Recht will sich in Staat verwandeln [1]), um Recht zu werden; Recht kann nur

1) »Verwandeln« heißt hier nicht »erfüllen« (wie bei den geistigen Teilganzen) noch im darstellenden Handeln »entfalten«, sondern anstaltlich verbürgen = durch Anstalt zur Entfaltung kommen. Vgl. oben die Sätze 11, 11a, b und c, 12 und 13.

im Staate Recht werden. (Allgemeiner: in der Anstalt überhaupt, sei es nun eine zünftige oder freiwillige, wie z. B. die Kirche.)

Anmerkung. »Recht« ist hier nur als eine besondere Form der »Sittlichkeit« gedacht. Wie Recht und Sittlichkeit als Satzung der Anstalt zugrunde liegen, darüber vgl. unsere Darlegungen an einem andern Orte (Art. Organisation im Handwörterbuch d. St., 4. Aufl.).

III. Abschnitt.

Die Zeitfolge oder der genetische Vorrang.

12. Der Unterschied zwischen der Aufeinanderfolge im Werden und dem begrifflichen Vorrange. Im Werden kann es nur Aufeinanderfolge, keinen Vorrang geben.

Die Verhältnisse des begrifflichen Vorranges dürfen nicht mit den zeitlichen Werdensvorgängen und Werdensaufeinanderfolgen, anders gesagt, mit den genetischen Tatbeständen verwechselt werden. Der Satz »Religion ist vor Wissenschaft«, zeigt nur ein begriffliches, ein wesenhaftes, logisches Vorrangverhältnis an, keine greifbare Setzung des Werdens, keine reale Genesis (insbesondere hat auch die Formel ». . . will sich in . . verwandeln«, niemals die Bedeutung einer realen, einer genetischen Setzung, sondern nur die einer logischen Darstellung im real Gewordenen des andern Teilganzen).

Ist dieser Unterschied einmal erkannt, dann ist es auch klar, daß es auf genetischem Gebiete keinen »Vorrang« im eigentlichen Sinne des Wortes geben kann. Im Gange des Werdens kann es nur ein zeitliches Früher oder Später, kein begriffliches, wesenhaftes Früher (logisches Prius), und d. h. eben keinen »Vorrang« geben. Denn das zeitliche Früher verdient nicht den Namen des Vorranges, es ist kein Prius im rangmäßigen Sinne, sondern steht nur an einer vorherigen Stelle in der Kette des Werdens [1]).

Jene Grundtatsache nun, welche im genetischen Bereiche herrscht, ist, wie die genauere Betrachtung zeigt, diese: daß Artgleiches nur aus Artgleichem folgt. Ganz im allgemeinen zeigt uns dies die Natur: Im Gravitationsfeld geschehen nur Bewegungen; im elektrodynamischen Felde nur elektrodynamische Vorgänge; aus der Frucht eines Eichbaumes wird nur ein Eichbaum, aus einem Hühnerei keine Taube usf., wie es schon das Sprichwort ausdrückt: »Der Apfel fällt nicht weit vom Stamme.« Was sich aber der Gesellschaftsforscher tief einprägen und klarmachen muß,

1) Geschichtsphilosophisch wäre allerdings ein Vorrang möglich, das Obige ist rein genetisch zu verstehen.

ist die Grundtatsache: daß infolge dieser genetischen Artgleichheit im Bereiche der gesellschaftlichen Teilganzen Handeln nur aus Handeln, Geistiges nur aus Geistigem folgt. Wir sehen in der Gesellschaft und Geschichte überall, wie z. B. organisatorisches Handeln nur aus dem zeitlichen Vorher von organisatorischem Handeln, wie Anstalt nur aus Anstalt, Staat nur aus Staat folgt, oder wie wirtschaftliches Handeln immer wieder nur ein wirtschaftliches Prius zum Vorgänger hat, immer wieder nur »wirtschaftliche Voraussetzungen«, »wirtschaftliche Gründe« hat, das heißt, aus einem vorherigen wirtschaftlichen Handeln, aus den vorherigen Wirtschaftsmitteln (Kapitalien), aus den vorherigen Preisen, Rohstoffen, Märkten usw. folgt. Nur darum ist ja die Unterscheidung von in sich gleichartigen Teilganzen überhaupt möglich, weil sie genetisch jeweils eine einheitliche Kette bilden! — Auch am einzelnen Menschen betrachtet, zeigt sich, daß Handeln nur aus Handeln genommen werden kann, nämlich aus Aktivität, aus Trieb, Antrieb (»Motiv«), Drang, Begehren, Gebieten — Handeln wird immer nur aus irgendeinem Vorher, das selber Handeln ist, genommen — bloß g e l e i t e t (informiert, gerichtet), wird es von einem andern, nämlich vom Wissen. Die »Informierung« des Handelns durch das Wissen ist aber etwas anderes wie die rein genetische Reihe der Elemente des Handelns. — Dieselbe Grundtatsache ergibt sich natürlich für das Geistige: In einer Schlußkette kommt nur Logisches (nur logische Gründe) vor. Andacht, Schönheit, Güte, Liebe können nicht als solche in sie eingehen, sie müssen erst die Form der Prämisse oder des Mittelgliedes annehmen, und dies ist wieder nur möglich, indem sie vorher in der Form des Urteils, des Denkelements in die logische Ebene eingetreten sind. — So geht es durch alle geistigen Teilganzen hindurch, immer zeigt sich, daß Geistiges bestimmter Art nur Geistiges derselben Art zum genetischen Vorher hat. Wir kleiden diese Einsichten in die beiden folgenden Sätze (wobei »im Gange des Werdens« soviel bedeutet wie »im genetischen Bereiche«):

(15) Im Gange des Werdens gibt es keinen Vorrang, sondern nur zeitliche Aufeinanderfolge (zeitliches Vorher und Nachher des Werdens). — Kein eigentlicher Vorrang-Satz, aber eine Erläuterung von 15 ist:

(16) Im Gange des Werdens folgt stets nur Artgleiches aus Artgleichem; insbesonders gilt daher für die Teilganzen der Gesellschaft: Handeln bestimmter Art folgt genetisch nur aus Handeln gleicher Art; Geistiges bestimmter Art folgt genetisch nur aus Geistigem gleicher Art.

Aus »16« ergibt sich hinsichtlich d e r g e s c h i c h t l i c h e n F r a g e n d e r E n t s t e h u n g d e s S t a a t e s, der Familie, der Religion usw. in der Gesellschaft die

wichtige Folgerung: Jedes Arteigene der Gesellschaft kommt genetisch von sich selber her, es wird nicht aus einem andern erzeugt! Darum ist z. B. weder der Staat aus der Familie entstanden, noch die Kirche aus diesem oder jenem, sondern Staat folgt aus Staat, Kirche aus Kirche usf., d. h.: jedes ursprüngliche Element der Gesellschaft muß bereits in jedem (auch im primitivsten) gesellschaftlichen Zustande als ein Arteigenes schon ursprünglich dagewesen sein!

Eine weitere Behandlung der genetischen Vorgänge, die sich vom Standpunkte der Ganzheiten als »Umgliederung« kennzeichnen, findet sich in meiner Kategorienlehre 1924, S. 208 ff. (Ganzes folgt nur aus Ganzem) und S. 270 ff. (Kategorie der Unberührbarkeit der Teilganzen).

IV. Abschnitt.

Der geschichtlich gegebene Stufenbau der Gesellschaft.

13. Die Vorrangverhältnisse und Stufenwerte der Teilganzen im Stufenbau.

Mit den bisherigen Ueberlegungen sind die Vorrangverhältnisse der Teilganzen noch nicht vollständig erledigt. Der näheren Betrachtung eröffnet sich die Einsicht, daß die Teilganzen in jener reinen, abgezogenen, ungeschichtlichen und gewissermaßen noch nicht konkret gearteten Gestalt, in der wir sie bisher betrachteten, nie wirklich zur Erscheinung kamen. Wenn wir nämlich im Anschluß an die eben betrachtete genetische Seite der Gesellschaft fragen: In welchen Werdensvorgängen erscheinen die bisher behandelten reinen Teilganzen als wirkliche und handgreiflich bestimmte?, so zeigt sich, daß sie gar vielfach erscheinen. Religion, Wissenschaft, Kunst z. B. finden wir auf der Stufe des Volkstums als völkisch gelebte und verwirklichte Religiosität, als völkische Kunst, völkische Wissenschaft; wir finden sie dann aber auch — wenn schon in abgeblaßter Gestalt — im engeren Kulturkreise der germanisch-romanischen Völker und im weiteren der abendländischen Menschheit überhaupt.

Es folgt daraus, daß wir die bisher betrachteten Teilganzen als reine und gleichsam noch »artlose« Teilganze bestimmen müssen, die wir auch als »absolute« Teilganze bezeichnen können; und sie den im Stufenbau der Menschheitsgesellschaft jeweils erscheinenden, bestimmt »gearteten« Teilganzen gegenüberzustellen haben. Ihre handgreiflich bestimmte Artung erlangen die im Stufenbau erscheinenden Teilganzen jeweils ganz nach der Stufe, auf der sie erscheinen, d. h. nach ihrem Stufenwerte.

Dieser Unterschied zwischen den Teilganzen — als artloser und als nach ihrem Stufenwert gearteter — hat eine allgemeinere Grundlage, er liegt

in der Ausgliederungsordnung aller Ganzheiten überhaupt, in unserem Falle der Gesellschaft. Die Ausgliederungsordnung der Ganzheiten und insbesondere der Gesellschaft ist, wie nun ersichtlich wird, eine zweifache: Die Gesellschaft gliedert sich aus erstens in Teilganze schlechthin: z. B. in Religion, Wissenschaft, Staat usw., oder die höheren Organismen in die Organsysteme (Teilganze) des Blutkreislaufes, Nervensystems, Muskelsystems usw.; wir nennen diese Auseinanderlegung der Ganzheiten in absolute Teilganze ihre Seitengliederung. — Die Ganzheiten gliedern sich aber auch senkrecht nach Gattung und Art aus, indem sich innerhalb jeder Gattung und innerhalb jeder Art die Teilganzen (mit gewissen Abänderungen) wiederholen; wir nennen dies die »Tiefengliederung« der Ganzheiten oder ihren Stufenbau.

Im Unterschiede der Seiten- und Tiefengliederung handelt es sich hier, wie gesagt, um ein allgemeines Ausgliederungsgesetz der Ganzheiten überhaupt. Gleichwie die Organsysteme Nervensystem, Muskelsystem, oder die Organe Herz und Lunge auf allen Stufen der Gattung Säugetier (d. h. bei allen Arten) vorkommen, wodurch die absoluten organischen Teilganzen (Nerven-, Muskelsystem usw.) jeweils einen bestimmten Stufenwert erhalten, so müssen auch alle gesellschaftlichen Teilganzen auf allen Stufen der menschheitlichen Gesellschaft — Menschheit, Kulturkreis, Volkstum usw. — vorkommen, wodurch sie aus absoluten oder noch artlosen zu bestimmt gearteten Teilganzen werden.

Daraus folgt, daß die Vorrangverhältnisse in der Seitengliederung zu unterscheiden sind von den Vorrangverhältnissen in der Tiefengliederung oder im Stufenbau: Die Vorrangverhältnisse in der Seitengliederung geben den begrifflichen Vorrang zwischen den noch artlosen Teilganzen an; die Vorrangverhältnisse im Stufenbau geben den begrifflichen Vorrang zwischen Gattung und Art, zwischen dem höheren und dem niederen Ganzen an. Die Sätze, die sich hieraus ergeben, sind einfach und bedürfen keiner weit ausholenden Begründung. Sie lauten:

(17) Gattung geht vor Art oder, mit andern Worten: die höheren Stufen gehen vor den in ihnen befaßten niederen; die allgemeineren Ganzheiten gehen vor den besonderen. — Weiter ergibt sich:

(18) Die gearteten Teilganzen haben untereinander jeweils dieselben Vorrangverhältnisse wie die artlosen Teilganzen; anders ausgedrückt: die im Stufenbau von Gattung und Art erscheinenden Teilganzen haben innerhalb jeder Stufe dieselben Vorrangverhältnisse wie als Teilganze ohne Stufenwert. Der Stufenwert ändert nichts an den Vorrangverhältnissen der Teilganzen.

Endlich ergibt sich noch:

(19) Geistiger Stufenbau geht vor handelndem Stufenbau, mit andern Worten: die Tiefengliederung nach Gattung und Art in den geistigen Teilganzen herunter verfolgt, hat als »geistiger Stufenbau« den Vorrang vor der Tiefengliederung nach Gattung und Art in den handelnden Teilganzen herunter verfolgt. Daraus ergeben sich folgende besondere Anwendungen.

Wenn wir den geistigen Stufenbau der geschichtlichen Menschheitsgesellschaft abteilen in:

Menschheit — Kulturkreis — Völkerkreis — Volkstum — Stammestum — Heimatskreis — Volksglied; dann ergeben sich nach »17« die folgenden besonderen Sätze (wobei unter »Völkerkreis« ein engerer Ring innerhalb des Kulturkreises, wie z. B. das Germanische und Romanische im Abendländischen verstanden wird; unter »Volksglied« den »Bürger des Volkstums« oder »Volksbürger« zum Unterschiede vom »Staatsbürger«):

Menschheit geht vor Kulturkreis; Kulturkreis geht vor Völkerkreis; Völkerkreis geht vor Volkstum.

Hier unterbrechen wir die Reihe der Sätze, indem wir bemerken, daß der »Vorrang« auf allen den genannten Stufen nicht die gleiche reale Bedeutung hat. Die Stufen über dem Volkstum — Menschheit und Kulturkreis — gelten jedenfalls nur für einen verhältnismäßig kleinen Kern der jeweiligen Teilganzen, dessen Ausgliederungsfülle nur sehr gering ist. »Volk« zeigt sich schon auf den ersten Blick unendlich inniger organisiert als »Menschheit«, das Geistige, das diesen Organisationen vorsteht — das Volkstum — ist, darum unendlich reicher und mächtiger als jenes der »Menschheit«. Dem Volkstum — und zwar in der Geschichte meistens einem jeweils führenden Volkstume eines Kulturkreises — kommt die größte Ausgliederungsfülle, die wesentlichste Aufgabe der Ausbildung der Teilganzheiten zu. — Weiter ergeben sich in Fortsetzung der obigen Reihe folgende wichtige Sätze: Volkstum geht vor Stammestum; Stammestum geht vor Heimat (beides im geistigen, nicht im geographischen noch staatlich-provinzialen [organisatorischen] Sinne); Heimat geht vor Volksglied (d. h. vor dem Einzelnen, sofern er Glied des Volkstums ist). Dies alles folgt aus dem früheren Satze: Gattung ist vor Art, die höhere und allgemeinere Ganzheit vor der niedrigeren und besonderen. In Bezug auf das Verhältnis der geistigen Tiefengliederung zur handelnden ergeben sich sodann nach »19« folgende Sätze: Menschheit, Kulturkreis

und Völkerkreis gehen als geistige Stufen vor den zugehörigen organisatorischen Stufen; diese sind: Uebervölkische Vereinbarungen und Sitten aller Art, soferne sie irgendwelche Gemeinsamkeiten der Kulturkreise begründen; Völkerbünde, Staatsverträge und ähnliche übervölkische Regelungen. — Ebenso gilt: Volkstum geht vor Staat; denn Volkstum ist das geistige Vorgeordnete des Staates, Staat das geistig Nachgeordnete des Volkstums. Zu bemerken ist, daß hier der Staat nicht als absolutes Teilganzes (als Höchststand schlechthin) zu verstehen ist, sondern in einem bestimmten Stufenwert, also nicht als »Ueberstaat« (Gesamtorganisation der »Menschheit« noch des »Kulturkreises« usf.), sondern als Gesamtorganisation eines konkreten Volkes (oder Volksgebietes), d. h. als der geschichtlich wirkliche Staat. — Ferner gilt ebenso: Staat geht vor den Unterganzheiten des Staates, Gau und Gemeinde. — Zuletzt folgt noch: Volksglied geht vor Staatsglied, d. i. Volksbürger vor Staatsbürger.

Als auf ein besonders wichtiges Ergebnis, das sämtlichen Völkern der Erde im Blute liegt, nur, wie es scheint, uns armen Deutschen erst durch Gelehrtenwitz kundgetan werden soll, sei unter den obigen Sätzen auf den Satz hingewiesen: »Volkstum geht vor Staat«, ein Satz, der nichts anderes ist, denn der Ausdruck des allgemeineren Satzes: das geistige Teilganze geht vor dem zugehörigen handelnden Teilganzen (s. o. S. 212) und darum unbestreitbar bleibt. Denn was Volkstum sei? kann aus dem ganzen Gesamtzusammenhange nicht mehr unklar sein. Volkstum ist der bestimmte Stufenwert dessen, was wir im Bereiche der reinen Teilganzen als deren Einheit, das Geisturspüngliche und der Sittlichkeit, d. h. als den »gefestigten Geist« oder »die Kultur« kennen lernten. Es ist die Einheit aller geistigen Teilganzen, sofern sie auf der unter dem »Kulturkreis« und unter dem »Völkerkreis« stehenden Stufe des »Volkes« erscheint. Es ist nun notwendig zu wissen, daß diese Stufe die lebendigste und realste im ganzen Stufenbau ist! Die Stufe der »Menschheit« (als Ueberganzes der Kulturkreise) ist ja immerhin kein ganz leerer Wahn, denn ein letztes Menschliches ist ja auch zwischen Negern, Indern, Griechen und Germanen; aber sie hat nicht entfernt jene umfassende und konkrete Ausgliederungsfülle, welche ihr seichte Aufklärer, ungeschichtliche Pazifisten und törichte politische Damen heute gar leichthin zusprechen. Die Menschheit sowohl wie der Kulturkreis selbst schließen nur einen allerletzten, allereinfachsten Kern der reinen Teilganzen in sich. Was ist z. B. Menschheitsreligion, menschliche Kunst?, was ist aber auch die Kunst der großen Kulturkreise, z. B. Asiens, Afrikas oder selbst des

»Abendlandes«, in welchem Dostojewski und Tolstoi, Goethe und Romantik, Voltaire und Racine je eine eigene geistige Welt bezeichnen, die miteinander nichts zu schaffen haben? — Dagegen zeigt Geschichte und Gegenwart deutlich, daß im Volkstum die lebendigste Stufe aller geistigen und handelnden Teilganzen vorhanden ist. Wenn wir die Stufen im Stockwerkbau von Gattung und Art als »Mutterschoß« der reinen, noch artlosen Teilganzheiten bezeichnen dürfen, so gilt der wichtige Satz: daß wir in der Stufe »Volk« (jene Stufe, auf welcher die Einheit der geistigen Teilganzen als »Volkstum« erscheint) den Mutterschoß für alle Teilganzen der Gesellschaft, sofern sie in konkreter Fülle erscheinen, verehren müssen. Erst der völkische Stufenwert macht die reinen Teilganzen zu konkreten, voll gearteten Teilganzen. Alle höheren Stufenwerte sind abgeblaßt und auf einen kleinsten Kern zusammengepreßt; alle niederen Stufenwerte bringen zwar weitere Besonderung (Konkretisierung), aber vornehmlich als Verengung und Beschränkung.

Was dann weiter die obigen Sätze anbelangt, so ist es klar, daß sie formell für jedes Teilganze gelten, z. B.: übervölkische Kirche geht vor völkischer Kirche; übervölkische Standesverbindung (s. z. B. Hansa, übervölkische Kartell- und Gewerkschaftsverbände) geht vor völkischem Stand usw. — wobei der Geltungsbereich dieser Sätze allerdings immer nur nach Maßgabe der jeweiligen Ausgliederungsfülle vorhanden, d. h. auf dasjenige beschränkt ist, was in der Ueberganzheit jeweils wirklich ausgliedernd die Unterganzheit bedingt. Das ist im Bereiche von Religion und Kirche sehr viel, im Bereiche der Stände sehr wenig. Im übrigen gilt hier, was unten noch bemerkt wird, daß nämlich die Feststellung der jeweiligen Ausgliederungsfülle eine Frage der zergliedernden Beobachtung, der Erfahrung ist. (Ueber das Verhältnis Weltwirtschaft — Volkswirtschaft vgl. meine Untersuchung über die Ausgliederungsordnung der Wirtschaft, Jahrb. f. Nationalök. Jahrg. 1924.) Hieraus folgt nicht etwa der Begriff einer schwachen und lockeren Ganzheit. Denn soweit die Ausgliederungsfülle reicht, ist die jeweilige Ausgliederungs**macht** über das Ausgegliederte eine unbedingte. Hieraus und aus den früheren Bemerkungen (s. o. S. 226) ergibt sich der allgemeine, für die Beurteilung der Vorrangverhältnisse der Stufen in der Tiefengliederung sehr wichtige Satz:

(20) Die Ausgliederungsmacht der höheren über die niederen Ganzheiten ist gleich; aber die Ausgliederungsfülle ist auf allen Stufen ungleich; ein Satz, der auch in die Form gekleidet werden darf: Gattung ist vor Art, aber nicht in allen Abstufungen auf gleiche Weise. Dieser

Satz wird im System der Pflanzen- und Tierkunde bestätigt, wo die Zahl der Unterarten, Arten, Familien, Klassen usf. jeweils ganz verschieden groß, also die Fülle der Ausgliederung unabhängig von der Stufe ist; er wird ferner deutlich in der Logik, wo sich zeigt: daß das Allgemeinere (Höhere) zwar immer vor dem Besonderen (Niederen) ist, aber das jeweils Allgemeinere und Höhere nicht mit gleicher Wesentlichkeit, nicht in gleich wesentlichen Merkmalen, die Niederen überhöht, so daß einmal dem höheren Begriffe viele wesentliche, ein andermal wenige und unwesentlichere Merkmale zukommen.

Erst dieser Satz, daß der Vorrang oder die Ausgliederungsfülle der Ueberganzheit nicht überall gleichwertig ist, lehrt die Vorrangsverhältnisse im Stufenbau von Gattung und Art ganz verstehen und würdigen. Da ferner, wie oben erwähnt, die Erkenntnis des jeweiligen Umfanges der Ausgliederungsfülle nur durch Beobachtung und Erfahrung möglich ist, so wird mit dem Begriffe der »Ausgliederungsfülle« das erfahrungsmäßig zergliedernde Verfahren (die empirisch-analytische Methode) in alle ganzheitlichen Wissenschaft eingeführt! Insbesondere sind mit ihm auch in die Gesellschaftslehre und die besonderen gesellschaftlichen Wissenschaften alle jene erfahrungsmäßigen und geschichtlichen Bestandteile eingeführt, die ihnen unentbehrlich sind, wenn sie über die rein spekulative Grundlage hinauskommen und Wissenschaften von der wahren lebendigen Wirklichkeit geschichtlichen Geschehens werden wollen. — Dennoch liegt in solcher planmäßiger Aufnahme der erfahrungsmäßigen Zergliederung kein Rückfall in das »induktive Verfahren«, das für die Geisteswissenschaften überall eine Barbarei ist. Denn die Erforschung der Vorrangverhältnisse bleibt stets ein Eindringen in die innere Natur der geistigen Elemente des Gegenstandes!

Zur Kennzeichnung der Stufen in der absteigenden Gliederung von Gattung und Art ist es nötig, daß man sich über ihre Eigenschaft, die Erscheinungsstätte, gleichsam der Mutterschoß für die abgezogenen, artlosen Teilganzen zu sein, vollständig klar werde. Hier ergibt sich für den Begriff der Stufe der Satz: daß nur dasjenige als vollwertige Stufe in der Tiefengliederung der gesellschaftlichen Ganzheit angesehen werden darf, was grundsätzlich alle Teilganzen in sich vereint. Solche Fragen können aber, das liegt am Tage, nicht rein theoretisch und gedankenmäßig entschieden werden, sondern es muß eine gewissenhafte, zergliedernde Untersuchung, die sich auf den geschichtlichen und völkerkundlichen Erfahrungsstoff stützt, durchgeführt werden.

V. Abschnitt.

Rückblick auf den Vorrang.

14. Das Wesen und die verschiedenen Arten des Vorranges.

Erst jetzt, nachdem wir unseren ganzen Weg zurückgelegt haben, wird es uns leicht fallen, das Wesen und die verschiedenen Arten des Vorranges zu erkennen. Im Laufe unserer Untersuchungen ergaben sich von selbst folgende Hauptarten von Vorrang, die nun kurz zu erläutern sind: der begriffliche Vorrang, der Vorrang im Stufenbau, und endlich die zeitliche Aufeinanderfolge im Werden.

1. Der begriffliche Vorrang und der Vorrang im Stufenbau.

Der begriffliche Vorrang (die logische Priorität) ist keineswegs einheitlich. Wir haben nach allem Betrachteten zu unterscheiden: den Vorrang zwischen geistigen Teilganzen; den Vorrang zwischen den geistigen und handelnden Teilganzen; und schließlich den Vorrang zwischen dem Höheren und Niederen im Stufenbau, der im weiteren Sinne gleichfalls als ein rein begrifflicher, rein wesensgemäßer zu betrachten ist. Wenn im aristotelischen, scholastischen und neuscholastischen Schrifttum bisher ununterschieden das *πρότερον τῇ φύσει* (das von Natur Frühere, das begrifflich Vorgehende) dem *πρότερον πρός ὑμᾶς* (dem für uns früheren, d. h. dem zeitlich Früheren) einfach gegenübergestellt wird, so hat unsere Untersuchung ergeben, daß diese Unterscheidung, obzwar sie durchaus grundlegend und das herrlichste Geschenk für die reine Geisteswissenschaft bildet, doch nicht genügt, um alle Verschiedenheiten, die im »Vorrange« liegen, aufzunehmen.

a) Der Vorrang zwischen geistigen Teilganzen. Den Vorrang zwischen geistigen Teilganzen wollen wir den begründenden oder fundierenden nennen. Die Sätze »Glaube geht vor Wissen«, »Wissen geht vor Kunst« lehren deutlich, daß das Vorgehende die Grundlage ist, auf der sich das Spätere aufbaut; das Spätere dagegen zwar ein durchaus Arteigenes ist und bleibt, aber sich nur auf der Grundlage des Früheren auszugliedern vermag. Wir sehen umgekehrt nirgends, daß das begrifflich Frühere sein begrifflich Nachgeordnetes auch genetisch (realiter) erzeugte. »Wissen kommt von Wissen« her, »Kunst von Kunst« (usw.) — das lernten wir oben (s. S. 224) als genetisches Grund-

gesetz kennen. Es muß sich daher jedes Teilganze selber ausgliedern, es kann sein ausgliederndes Werden (die reale Genesis) nicht von dem begrifflich Früheren erlangen, es kann nur von sich selber kommen. — Wenn wir demgegenüber oben wiederholt die Formel verwendeten »... will sich in ... verwandeln« (Frömmigkeit will sich in Wissen; Wissen will sich in Kunst verwandeln), so war dies nicht so zu verstehen, als ob die Frömmigkeit selber sich umgliedern und Wissen werden könnte, das Wissen selber sich aufgeben und zu Kunst werden könnte, sondern allein in dem Sinne, daß das Unmittelbare des Bewußtseins, das im Glauben liegt, sich selbst erfüllt, indem es die logische Voraussetzung für das Spätere abgibt, und in diesem Sinne auch um einen Schritt weiter verwirklicht findet.

Wie wir es auch betrachten, immer wieder erkennen wir, daß ein geistiges Teilganzes einem andern gegenüber dadurch den Vorrang hat, daß es die begriffliche Voraussetzung oder Unterlage oder die wesensmäßige Grundlage für das Spätere abgibt; es »begründet« in diesem Sinne begrifflich (d. i. wesensgemäß) das Nachgeordnete, wie umgekehrt das Nachgeordnete sein Vorgeordnetes »erfüllt« und »bewährt«. Wir können darum sagen, daß dem begründenden Vorgeordneten ein erfüllendes und bewährendes oder rechtfertigendes Nachgeordnetes entspreche. Hierin liegt aber nicht beschlossen, daß ein Vorgeordnetes sein begrifflich Nachgeordnetes realiter (genetisch) »erzeuge« und »setze«.

Die Begriffsbestimmung des Vorranges in der Scholastik wurde, genau betrachtet, auf den begründenden Vorrang beschränkt. »Quod est per se, semper est prius eo, quod est per aliud«[1]). Es ist richtig, daß das Spätere (begrifflich) durch das frühere ist, aber wenn man darum das Frühere als schlechthin für sich seiend (per se) bestimmen würde, übersähe man, daß das Frühere in dem Sinne nicht für sich »sein« kann, daß es sich ohne das logisch Spätere nicht zu »erfüllen« und (was das »Spätere« als Handeln anlangt) nicht zu »entfalten« vermag.

b) Der Vorrang zwischen geistigen Teilganzen und handelnden Teilganzen. Das allgemeinste Wesen der Teilganzen des Handelns erkannten wir darin, daß sich Geist im Handeln entfalten, auswirken muß. (Nicht alles Handeln hat unmittelbar diese Bedeutung, aber mindestens abgeleiteter Weise.) Darum ist das Verhältnis des geistigen zum handelnden Teilganzen von Anbeginn ein anderes: Hier will es in einem handgreiflichen Sinne sich »darstellen«, »verwandeln«, d. h. verwirklichen. Wir nennen diesen Vorrang den auswirkenden oder aktuierenden Vorrang.

1) Vgl. Schütz, Thomaslexikon, 2. Aufl., 1895, S. 582.

Eine weitere Erörterung ist angesichts der oben (S. 208 ff.) gegebenen Darlegungen über das grundsätzliche Verhältnis des Geistigen zum Handeln überflüssig. — Der auswirkende Vorrang macht uns auch verständlich, daß es im Ausgewirkten (nämlich im Handeln, für sich genommen) einen arteigenen Vorrang nicht mehr geben kann, da das Ausgewirkte dem Auswirkenden folgt (dies wurde gleichfalls oben ausgeführt und insbesondere an den Erörterungen über die Vorrangsverhältnisse bei der Veranstaltung und Erziehung, s. o. S. 214 und S. 218, klargemacht.

Ueberall, wo Vorrangsverhältnisse zwischen Handlungen zu erörtern sind, besteht die Gefahr, daß der Vorrang des Geistigen zu seiner Auswirkung vermengt wird mit den Vorrangsverhältnissen der Handlungen untereinander, die nur mittelbar sind und *jeweils* auf ihre verschiedenen geistigen Vorgeordnetheiten zurückgehen! Aus dieser Sachlage her hat man zu verstehen, warum sich in den analytischen Einzelheiten der Vorrangsverhältnisse in den Teilganzen des Handelns — z. B. Staat und Kirche, Staat und Wirtschaft — oft sehr schwierige und verwickelte Verhältnisse ergeben, und warum so ungeheuerliche Irrtümer wie der historische Materialismus möglich waren.

Gleichwie wir dem begründenden Vorgeordneten ein erfüllendes Nachgeordnetes entsprechen sahen, so sehen wir auch im Verhältnis des Geistigen zum handelnden Teilganzen dem sich auswirkenden Vorgeordneten ein (dieses Vorgeordnete) jeweils vollendendes oder entfaltendes Nachgeordnetes entsprechen.

c) *Der Vorrang der höheren Ganzheit vor der niederen.* Dieser Vorrang ist dadurch bezeichnet, daß das höhere Ganze das niedere ausgliedert und — nach Maßgabe des Umfanges dieses Ausgliederns, der Ausgliederungsfülle — in sich befaßt. Die Gattung befaßt die Art in sich, der höhere Begriff den niederen, das allgemeine, reine Teilganze die Besonderungen (z. B. das Geistursprüngliche seine Ableitungen), das geartete Teilganze seine Unterganzen (z. B. das Volkstum seine Stammestümer), die höhere Organisation befaßt die ausgegliederten niederen, z. B. Staat die Unterganzheiten des Staates, Volkswirtschaft die Betriebe usf. Wir bezeichnen diesen Vorrang als *befassenden oder inkludierenden Vorrang*; auch die Bezeichnung »artbildender Vorrang« ist angemessen.

Wir sahen oben, daß die Ausgliederungsmacht des höheren Ganzen über sein jeweilig niederes zwar gleich groß, aber in der Fülle des von ihr Umfaßten sehr verschieden ist. Das gilt natürlich auch für den Vorrang des Höheren gegenüber dem Niederen. Es gilt hier der Satz: Nur nach der

Maßgabe als das höhere Ganze ein niederes in sich befaßt, besitzt es auch den *befassenden Vorrang* diesem gegenüber.

Vom Begriffe der Ausgliederungsmacht kommen wir endlich zu dem des realen Setzens und zu dem des Hilfsganzen. Der Begriff der »Ausgliederungsmacht« der oberen Ganzheit über der unteren und des begrifflichen »Setzens« einer niederen Ganzheit durch die obere besteht vollkommen zu Recht; er darf aber, wie wir oben (S. 230) schon erwähnten, nicht als reales Erzeugen, als reales Setzen genommen werden. Vom begrifflichen Setzen zum handgreiflichen Werden ist noch ein weiterer Schritt nötig! Wenn z. B. die organisatorische Ganzheit »Maschinenfabrik« eine neue Unterganzheit (Abteilung) »Gießerei« sich angliedern will, so »setzt« der Organisator diese Unterganzheit, d. h. er macht die Entwürfe, er gliedert alles, wie es sein soll — nämlich im Entwurfe —, der Fabrik ein. Damit es aber zum Werden (realen Setzen) dieser Abteilung komme, sind noch andere Dinge als dieses ideelle Setzen nötig: die Maschinen, die Rohstoffe, die Arbeiter usw. — *Hilfsganze*, die jener Organisator nicht selbst setzt (nicht selbst hervorbringt), sondern als Reale schon anderswoher nimmt, heranzieht. *Das ideelle Setzen (Ausgliedern) der niederen Ganzheit durch die höhere ist nur möglich, wenn andere Ganzheiten, welche die Rolle von Hilfsganzheiten haben, dabei mitwirken.* Das Vorhandensein und »Benützen« von Hilfsganzheiten hat aber mit dem grundsätzlichen Vorrangsverhältnis der höheren Ganzheit zur niederen (der begrifflichen Ausgliederungsmacht oder Befassung) nichts zu tun. Daher der *reale* Werdegang und der begriffliche Vorgang stets auseinandergehalten werden müssen. — Diese Ueberlegung war nötig, um zu beweisen, daß der befassende oder artbildende Vorrang noch immer ein rein begrifflicher ist und mit dem zeitlichen Werden von Gattung und Art nicht zusammenfällt.

Was das Verhältnis des begründenden Vorranges zum befassenden Vorrange anbelangt, so wurde oben (s. S. 225) schon das Nötige gesagt. Wir erkannten dort, wie das reine, noch artlose Teilganze im Stufenbau von Gattung und Art jeweils seine bestimmt geartete Verwirklichung, seinen Stufenwert, finden muß. Die Frage, die hier noch zu stellen wäre, ist die: ob zwischen dem begründenden und dem befassenden Vorrang selber ein Vorrangverhältnis bestehe? Kann man sagen: Begründung ist vor Befassung? oder, was dasselbe heißt: Die Ausgliederung in Teilganze ist vor der Ausgliederung nach Gattung und Art? — Wir haben an anderer Stelle (s. Kategorienlehre § 13) die Voraussetzungen für die Beantwortung

dieser Frage dadurch gegeben, daß wir die Ausgliederung in Teilganze als »auslegende Ebenbildlichkeit oder Seitengliederung«, die weitere Untergliederung der Ganzheit, bzw. die fortsetzende Gliederung nach Gattung und Art als »stufenbauende Ebenbildlichkeit oder Tiefengliederung« und schließlich die »lebendig machende Ebenbildlichkeit oder Ausgliederungsmacht verleihende Ebenbildlichkeit« (durch welche alles Ausgegliederte wieder selber ausgliedernde Ganzheit wird) unterschieden. Von dieser Bestimmung aus ergibt sich folgender Schluß: Wenn es nur verschiedene Unterkategorien der Ebenbildlichkeit sind, durch welche die Erscheinung der Gliederung in Teilganze sowohl wie der Gliederung nach Gattung und Art begründet ist, dann kann keine von diesen beiden Erscheinungen beanspruchen, begrifflich das Erste zu sein. Seitengliederung und Tiefengliederung, als die Darlegungsweisen der Ebenbildlichkeit gefaßt, können einander gegenüber keinen Vorrang beanspruchen. Denn gelte z. B. der Satz »Teilganzes ist vor Stufenbau«, »Seitengliederung ist vor Tiefengliederung«: dann müßte der Stufenbau als eine Unterkategorie nicht der Ebenbildlichkeit, sondern des Teilganzen erscheinen! Es ist aber nicht schwierig, einzusehen, daß die stufenbauende Ebenbildlichkeit nicht an die auslegende (seitengliedernde) anknüpft und von ihr sich ihr Wesen begründen läßt, sondern daß sie eine ganz arteigene Weise der Ebenbildlichkeit in sich schließt. Auslegende (seitengliedernde) Mannigfaltigkeit entsteht bei der Ausgliederung des Ganzen deswegen, weil sonst die Ganzheit Doppelgänger, keine Welt, schüfe; es müssen notwendig mehrere Teilganze da sein, um ein Ganzes zu bilden; Tiefengliederung entsteht aber wieder nur deswegen, weil sonst die Ebenbildlichkeit bereits mit einer einmaligen Vermannigfaltigung — nämlich wie sie in der Auseinanderlegung in Teilganze schon gegeben ist — beendet und erschöpft wäre. Indem ein innerer Stufenbau der Teilganzen und ein artbildender Stufenbau (der die Teilganzen in konkreten Stufenwerten immer wieder abwandelt) entsteht, also neben die Seitengliederung eine Tiefengliederung tritt, wird also nur dieselbe Weise der Vermannigfaltigung, aber auf arteigenem Wege ausgewirkt. Darum kann ein Vorrang zwischen beiden Unterformen der Vermannigfaltigung nicht stattfinden. Keine leitet sich von der andern ab.

2. Die Werdensfolge in der Zeit oder der genetische Vorrang.

Es wurde oben (S. 225) auseinandergesetzt, daß die Vorränge im realen Werden nur solche der Aufeinanderfolge sind, daß in ihnen lediglich und

allein ein zeitliches, kein begriffliches Früher und Später besteht. Darum erkannten wir auch, daß der Name eines »genetischen Vorranges« nur im uneigentlichen Sinne gültig, nur eine Redensart sei. Das zeitliche »Früher« und das begriffliche oder wesenhafte »Früher« sind zwei ganz verschiedene Begriffe; ihre Nichtzusammengehörigkeit zeigt sich sofort, wenn man das begriffliche Früher »Vorrang« oder logische »Priorität« nennt, schon deswegen, weil das zeitlich Frühere stets wechselnder Art ist und darum keinen wesenhaften, im Begriffe der Sache liegenden »Primat« oder »Vor«-Rang in sich schließt. Zum Beispiel kann man Feuer durch Reiben von Hölzern, durch Schlagen von Feuersteinen, durch elektrische Funken, durch Zündhölzchen und noch andere Vorgänge erzeugen. Das zeitliche »Früher« des Feuers ist also wechselnd und nicht begrifflich festgelegt.

Warum die zeitliche Werdensfolge den wesensmäßigen Vorrangfolgen nicht zu entsprechen vermag, können wir einsichtig verstehen, wenn wir uns der obigen Ausführungen über das Eintreten der »Hilfsganzheiten« erinnern (s. oben S. 234). Die Gattung, so sagten wir, »gliedert sich aus«, aber dies geschieht nur begrifflich, sie bringt sie damit noch nicht in wirklicher Werdensfolge hervor! Dazu ist noch nötig, daß »Stoff«, »Materie« für die ausgliedernde Ganzheit zur Verfügung stehe. Der Baumeister gliedert das Haus aus — im Entwurf, aber zum wirklichen Bauen braucht es noch anderer Ganzheiten, z. B. der Arbeit des Maurers, Zimmermanns und deren »Materialien«. — »Keine Ganzheit schafft allein!« Das Zusammentreffen vieler Ganzheiten, das in der jeweiligen Werdensfolge liegt, schließt es aus, daß die wesensmäßigen Vorrangfolgen mit den zeitlichen grundsätzlich übereinstimmen, es sind Vorgänge, die wir als »mechanische«, »ursächliche«, in ihrer besonderen Gestalt »zufällige« zu bezeichnen pflegen (ein Begriff, der allerdings selber nur bedingt gültig ist).

Das oben erläuterte Gesetz der Werdensfolge, daß Artgleiches nur aus Artgleichem folgt, daß also die genetische Reihe immer in sich selbst geschlossen bleibt, gilt nur genetisch, denn begrifflich muß im Gegenteil das Teilganze von einem a r t v e r s c h i e d e n e n Vorgeordnetem »begründet« oder »befaßt« oder »ausgewirkt« werden! Jenes Gesetz ist daher kein solches des Vorranges, sondern ein solches des Werdens, der »Umgliederung« (in der, was hier nicht weiter zu behandeln, wieder eine arteigene Gliederung, die Z e i t s t u f e vorhanden ist, s. »Kategorienlehre«, Kategorie der »Abstammung« S. 204).

Zum Abschluß.

Wir sind am Ende unserer Aufgabe angelangt.

Fragt man, welchen Gewinn die Gesellschaftslehre aus solchen Untersuchungen empfängt, so muß offen bekannt werden, daß die Erkenntnis der Vorrangverhältnisse für die heute noch herrschende, aber schnell absterbende naturalistische Gesellschaftslehre aller Lager, sei es nun, daß »Sozialpsychologie«, »Massenpsychologie«, »Beziehungslehre«, »Formenlehre«, »ethnologische Fundierung«, »Kindespsychologie«, »Entwicklungslehre« oder was immer sonst für ein Stichwort sie leite, ganz und gar wertlos ist; daß aber jene Gesellschaftslehre, die auf dem ganzheitlichen Verfahren beruht und darum auch den erhebenden Begriff der Gezweiung als den tragenden ihr eigen nennt, mit dem Begriff des Vorranges ein Forschungsmittel besitzt, welches sie zum Eindringen in das tiefste Innere des Baues der Gesellschaft, zum Emporsteigen auf der goldenen Leiter ihrer Wandlungen befähigt. Die Schöpfungsgedanken der Gesellschaft liegen offen vor unseren Augen da, es ist an uns, sie nachzudenken und ihnen nachzuleben.

DAS GEBIET DER MYSTIK.

VON

GEORG MEHLIS (CHIAVARI).

Können wir von einem Gebiet der Mystik sprechen? Ist eine solche Bezeichnung nicht widerspruchsvoll und paradox? Mit dem Begriff des Gebietes verbinden wir den Gedanken der Grenze. Denn das Gebiet ist die bestimmte Sphäre, darin sich eine Idee entfaltet. Diese Sphäre wird von der Idee beherrscht und mehr oder weniger von ihren Erscheinungsformen konstituiert. Das Gebiet richtet sich nach dem Charakter der betreffenden Idee. Es trägt in entscheidenden Charakterzügen ihr Antlitz. Es macht die Idee sichtbar, sofern diese überhaupt auf das Sichtbare gerichtet ist und nicht vielmehr in der unsichtbaren Welt des Ewigen verharrt. Aber auch wenn die Idee in ihrer Heimat verbleibt, bildet sie eine Sphäre unsichtbarer Gestalten, und der Kreis dieser Gestaltungen setzt ihrem Wesen Grenze.

Wenn wir von dem Ort der Mystik sprechen, so meinen wir die Stelle, wo ihr Begriff im Zusammenhang der Vernunftideen hervortritt. Das zu zeigen ist die Aufgabe des philosophischen Systems, in dem jeder reine Begriff des Geistes im logischen Zusammenhang mit allen anderen reinen Begriffen ruht und sich entfaltet. Wir erschauen hier die ewigen Formen, die sich dann für unser Denken in verschiedene Sphären gliedern, wo die Grundelemente jener Gestalten zu finden sind, die ein besonderes Gebiet menschlicher Kulturtätigkeit konstituieren. Der Zusammenhang der Vernunftideen, den das System zu entwickeln sucht, spiegelt das ewige Leben des Geistes, aber nicht in seiner vollkommenen Freiheit, sondern in der Enge, die ihm durch die Idee des Begriffes selbst gesetzt ist. Im System ist der Zusammenhang der ewigen Ideen unter den spekulativen Gesichtspunkt der Wahrheit gestellt und der Erkenntnis entgegengebracht bzw. auf das erkennende Bewußtsein bezogen. Bei dieser

Zuwendung muß sich aber das spekulative Bewußtsein damit begnügen, die Formen des Ewigen zu verstehen, ohne der letzten Tiefe ihrer übersinnlichen Inhalte teilhaftig zu werden. Das höchste spekulative Erlebnis bleibt immer ein Formerlebnis, wobei unter Form gewiß nicht etwas Leeres und Gehaltloses verstanden werden soll. Aber der Gehalt des reinen Begriffes ist immer nur eine Denknotwendigkeit, deren Sinn für die beiden Welten problematisch bleibt. Bezüglich der Sinnenwelt sind diese Begriffe für uns Forderungen, Normen, Werte, regulative Prinzipien, um Wirklichkeit zu verstehen und über Wirklichkeit hinauszugehn. Was aber diese höchsten Begriffe im Leben des Absoluten selber bedeuten, das bleibt für uns ein ewiges Geheimnis. Deswegen kann der Denker wohl beseligt sein, wenn er im Zusammenhang des Systems überall die Ordnung der übersinnlichen Welt erschaut und erfühlt, aber er sollte das Symbol und Zeichen der ewigen Wahrheit nicht als die unendliche schweigende Tiefe des göttlichen Lebens verstehen, die in ihrer unendlichen Fülle, über all diese Konstruktionen hinausgehend, durch das Symbol eines großen Dichters oder eine Tonschöpfung manchmal sehr viel näher berührt und betroffen wird als durch ein strenges Begriffsgefüge. Deshalb vermag das philosophische System auch nur den Eingeweihten etwas zu sagen, während Religion und Kunst allen Menschen etwas sein und sagen können.

Von diesem Ort der Mystik soll hier nicht die Rede sein. Wir sprechen nicht von ihrem Verhältnis zu demjenigen, das ihr als Idee gleichartig ist, sondern von ihrem Verhältnis zu Gestaltungen des Lebens, die verschiedenartig von ihr nach logischer Struktur und Wesensgehalt ihr untergeordnet und untergeben sind. Wir sprechen also nicht von ihrem »brüderlichen« Verhältnis zu den Ideen, sondern von ihrem Herrschaftsverhältnis gegenüber dem Leben. Wenn nun das ganze Leben ihr unterworfen wäre, so brauchten wir nicht von dem »Gebiet der Mystik« zu sprechen. Indem wir aber diese Bezeichnung wählen, machen wir das Zugeständnis, daß die Herrschaft der Mystik gegenüber dem Leben begrenzt ist.

Mit welchem Recht können wir das behaupten? Wissen wir doch niemals mit Sicherheit, wieweit eine Idee in das Leben hineingeht. Wir ahnen und wissen nur den Zusammenhang von Idee und Leben, und unsere Ueberzeugung sagt uns, daß das Leben der Idee zu dienen habe und nicht umgekehrt die Idee dem Leben. Der systematische Denker wird immer geneigt sein zu behaupten, daß sein Wertprinzip die letzten Elemente der Wirklichkeit erfaßt und ergreift, so wie Fichte lehrte,

daß das Tun den Wert des Menschen bestimmt und daß es keine Tätigkeit gäbe, die sittlich indifferent sei, so daß nach seiner Ueberzeugung in der Tat die sittliche Idee die letzten verschwiegenen Teile der Wirklichkeit durchdringt. Der Kulturphilosoph, der sich nicht so ohne weiteres zu absolutistischen Forderungen dieser Art bekennen kann, wird dagegen den Herrschaftsbereich einer Idee nur so weit gelten lassen als die Tatsache dieser Herrschaft in Leben und Kultur mehr oder weniger sichtbar hervortritt.

Wenn wir von Geltung in einer begrenzten Sphäre sprechen, so wird dadurch die Geltung der Idee nicht im geringsten berührt, denn es ist ja sehr wohl möglich, daß eine der ewigen Formen nur für eine bestimmte Gestalt des Lebens gilt. Nur bei der Idee der Mystik mutet die Festlegung auf eine begrenzte Sphäre seltsam und widersprechend an, weil zu ihrem Begriffe in erster Linie das Gestaltlose und Unbegrenzte gehört. Was bedeutet aber diese Idee im Zusammenhang mit Leben und Kultur?

Die Gottheit wird von der Mystik als das Gestaltlose, Unbegreifliche und Unendliche gedacht. Diese Vorstellung schließt jede Begrenzung von Gott aus. Die Sinnenwelt ist Gott gegenüber ein Nichts, ein flüchtiger Traum, die menschliche Seele aber zugehörig dem Wesen des Göttlichen. Wir müssen den Begriff der Mystik von den Erscheinungsformen ihres Wesens unterscheiden. Wir sprechen von der Idee nur, sofern sie sich im Kulturleben entfaltet hat und noch entfaltet, wo sie dann ihre Stelle findet in dem Erlebnis des Mystikers, in seiner Gestalt und Erscheinung, in seinem Leben und in seiner Lehre. Wir verfolgen also die Idee in der Sphäre des Sichtbaren und Aufweisbaren, und mit dieser Art unsrer Ueberlegung und Darstellung hängt auch die Frage nach dem Gebiet der Mystik zusammen. Wir haben festzustellen, wo mystische Phänomene im Kulturleben hervortreten und fühlbar sind. Nun haben wir die Mystik als eine Form des religiösen Bewußtseins bezeichnet [1]). Möglich, daß das mystische Bewußtsein allen Tiefen des geistigen Lebens zugrunde liegt, doch läßt sich das niemals beweisen. Daß sie das Zentrum des religiösen Lebens bildet, können wir vielleicht behaupten, obwohl es große Formen des religiösen Lebens gibt, von hoher Kultur und Geistigkeit getragen, in denen von Mystik wenig oder nichts zu bemerken ist, die sogar in einem augenscheinlichen Gegensatz zu den Formen des mystischen Bewußtseins

1) Vergleiche hierzu meinen Artikel: der Begriff der Mystik in der Logos-Festschrift für Heinrich Rickert.

stehen. Dahin gehört die Verklärung der menschlichen Lebensideale und die Heiligung der Sinnenwelt, wie sie uns im griechischen Polytheismus begegnet. Hier fehlt von vornherein jene Distanz, deren Ueberwindung dem Sinne des mystischen Bewußtseins entspricht. Anderseits ist mit der Mystik unvereinbar die philosophische Religion der Griechen, wie sie zuletzt im Gottesbegriffe des Aristoteles sich vollendet, der die absolute und unüberwindliche Distanz von göttlichem und menschlichem Wesen zum religiösen Vorstellungsinhalt erhob. Die Vorstellung allzugroßer Nähe und unüberwindlicher Ferne sind beide der Mystik fremd, und dasselbe gilt von dem strengen Dualismus der altpersischen Religion, da das mystische Bewußtsein die absolute Einheit der Wirklichkeit postuliert und neben der Gottheit nichts zweites duldet. Wenn wir noch den Wesensgehalt anderer Religionen kurz in Erwägung ziehen, so möchten wir meinen, daß der jüdische Gott Jahve durch die ursprüngliche Vorstellungsweise seines Volkes viel zu sehr moralisch verhärtet, viel zu sehr Despot und Herrscher ist, als daß eine mystische Liebesgemeinschaft zwischen Gott und Seele gedacht werden könnte. Erst verhältnismäßig spät macht sich die Mystik in der jüdischen Religion geltend. In der alten Religion der Aegypter überwiegt ähnlich wie in der Religon der Perser zu sehr das kosmogonische Interesse. Auch wird der Gedanke der Tradition und der Herkunft des Göttlichen übermäßig betont, zumal die Götterwelt die Ahnentafel ihrer Kaiser bildete, und die Mystik, die das All im Gegenwärtigen findet, verträgt sich schlecht mit der Betonung des Genetischen. Dagegen scheint sich das mystische Phänomen unmittelbar vorzubereiten in den hellenischen und hellenistischen Mysterienreligionen, sowie in der indischen Religionslehre. Das schließt jedoch nicht aus, daß auch in den anderen Religionen gewisse mystische Elemente zu finden sind. Dabei müssen wir sorgfältig unterscheiden zwischen mystischen Elementen, die sich in einer Religion finden und ihrem mystischen Charakter. Erst die Verbindung einer Reihe zusammengehöriger mystischer Elemente ergibt den Charakter der Mystik.

Der Begriff der Mystik darf weder zu weit noch zu eng gefaßt werden, wenn er für ihre Geschichte als eigentümliches Kulturphänomen fruchtbar sein soll. Görres hat ihn zu weit gefaßt, wenn er alle seltsamen und ungewöhnlichen Zustände der Seele als Mystik bezeichnet. Hellsehen, Fernsehen, Fernfühlen, Willensübertragung und andere verwandte Erscheinungen haben für uns, wie wir wohl sagen werden, etwas Mystisches, d. h. etwas Geheimnisvolles, sofern wir ihre Ursache nicht kennen. Sie gehören aber deswegen noch nicht zum Gebiete der Mystik, weil sie nicht

notwendig mit dem religiösen Bewußtsein verbunden zu sein brauchen. Wie ja auch der Okkultismus Wissenschaft und Technik sein will und nicht ohne weiteres als eine Form des religiösen Bewußtseins aufgefaßt werden kann. Anderseits darf der Begriff der Mystik nicht zu eng gefaßt werden, wie in neuer Zeit Pater Mager es tut, wenn er das christliche Religionsleben allein mit der Idee der Mystik verbindet. Er bestimmt die Mystik als Anwendung der Religiosität auf dem Boden der Offenbarung. Für den Offenbarungsgedanken im christlich dogmatischen Sinne ist es aber charakteristisch, daß Gott mit seiner Gnade sich Menschen auserwählt, um seinen Willen zu verkünden. Diese Menschen werden zu Werkzeugen des Herrn. Sie stehen unmittelbar in seinem Dienst. Sie sind Propheten und verkünden das Schicksal des Menschengeschlechtes. Solche Propheten waren Moses, Jesaias, Jeremias, Johannes der Täufer, Paulus u. a. Sie sind nicht ohne weiteres Mystiker in gottversunkener Einsamkeit. Sie sind nicht ganz allein mit Gott, sondern auch mit dem Schicksal ihres Volkes und der Menschheit beschäftigt.

Der große Mystiker braucht kein Prophet zu sein. Ihm kommt es nicht sowohl auf die Menschheit als vielmehr auf die eigene Seele an, daß sie dahin gelangen möge, wo ihre wahre Heimat ist. Zum mindesten braucht der Mystiker nicht sozial bekümmert zu sein. Er hat seinen Gott gefunden und ist selig in seinem Gott, und aus dieser seiner asozialen Grundeinstellung heraus, mag er dann weiter wünschen, daß diese Seligkeit auch anderen zuteil werde. Prophet und Mystiker sind nicht derselbe Typus, wohl aber kann beides vereinigt sein. Der Prophet gehört noch der Welt, der große Mystiker hat die Welt überwunden.

Ich möchte behaupten, daß die Mystik als Urphänomen der sozialen Beziehung entbehrt. Sie erfordert das höchste Maß von Loslösung. Auch der geliebte Mensch muß verschwinden, um dem geliebten Herrn Raum zu geben. Diesen Einsamkeitscharakter hat die Mystik mit der Kunst und mit der Philosophie gemeinsam. Auch hier handelt es sich in erster Linie um ein Verhältnis des Einzelnen zum Absoluten, nicht aber um ein Gemeinschaftsverhältnis der Individuen zueinander.

Wenn aber auch die Mystik ihrem Urwesen nach auf die stille einsame Gottheit gerichtet ist, so kann sie doch in das Gemeinschaftsleben Eingang finden, wie die Kunst, die ihrem innersten Wesen nach asozial ist, in sekundärer Weise der Verherrlichung des Lebens dienen kann. Gewiß würde man die große Kunst herabsetzen, wenn man meinen wollte, daß sie dem Schmuck des Lebens oder der Erbauung und Erhebung

des Menschen zu dienen habe. Und so ist auch die Mystik nicht mehr in ihrer reinsten, unberührten Form vorhanden, wenn sie im Kult der Kirche in lebendiger Anschauung zur Darstellung gelangt. Die große liturgische Feier ist ihr im Grunde genommen sekundär. Wohl aber vermag die Glut der Liebe, die in dem einsamen Verhältnis des Mystikers zu Gott entbrannt ist, die Gemeinschaft der Gläubigen zu erfüllen und sie hinzuwenden nach dem Ursprung alles Lebens. Nur möchten wir meinen, daß diese Flamme schöner und reiner leuchtet, wenn sie sich in Einsamkeit der Gottheit zuneigt und daß in der wahren Gemeinschaft der Gläubigen doch auch wieder jede Einzelseele mit ihrem Gott allein ist.

Wenn von sozialer Mystik die Rede ist, so meint der Begriff des Sozialen hier keine wirkliche Gemeinschaft, wie sie im Leben steht und kämpft und mit tausend Fäden in den sozialen Organismus verflochten ist. Es handelt sich um eine durch spezifisch religiöse Formgebung gereinigte und geläuterte Gemeinschaft, die in der gemeinsamen Hinwendung zur Gottheit die Fesseln des Sinnlichen überwindet. Und dieser Begriff des Sozialen wird dann noch ganz besonders geweitet und vertieft durch die Idee des corpus mysticum, deren alle wahrhaft Gläubigen, die Toten und die Lebendigen, unter ihrem Oberhaupt Christus angehören: die Idee einer übersinnlichen Gemeinschaft intelligibeler Wesen.

Das mystische Erlebnis, an sich asozial, vermag in das religiöse Gemeinschaftsleben einzugehen. Sie strahlt aus ihrer verschwiegenen Innerlichkeit und Abgeschiedenheit in das Gemeinschaftsleben aus. Bleibt nun aber die Mystik auf die Religon beschränkt? Ist sie nur in den sichtbaren und unsichtbaren Formen des religiösen Lebens aufzufinden? Liegen die Grenzen der Mystik innerhalb der Religion?

Diese Frage müssen wir verneinen, und das führt uns zu einem bedeutsamen Gegensatz im Leben der Kultur. Es gibt Kulturformen, die wesentlich in sich leben und solche, die über sich hinausgehn. So lebt die Wissenschaft in der Wissenschaft und die Kunst in der Kunst, es sei denn, daß sie über ihre eigene Sphäre hinaus die Formen des Lebens gestalten und diesem unserem menschlichen Leben Weisheit und Schönheit verleihen. Aber man kann nicht sagen, daß die Wissenschaft in der Kunst oder die Kunst in der Wissenschaft ein Leben hat. Wenn die Wissenschaft mit ihren Begriffen in die Kunst eintritt, so zerstört sie die künstlerischen Bildungen, und wenn die Kunst mit ihren sinnlichen Symbolen sich Eingang verschafft in die wissenschaftliche Sphäre des reinen Denkens, so zerstört sie die Wissenschaft. Dagegen vermag die

Mystik von der Sphäre aus, darin sie beheimatet ist, nämlich von der Religion her in verwandte Gebiete einzudringen, ohne daß diese dadurch irgendeinen Schaden erleiden. Ja, wir möchten im Gegenteil vermeinen, daß durch das Einströmen der Mystik ein Gewinn an Reichtum und Schönheit erzielt wird. Daß die Mystik aber in dieser Weise in ein anderes einströmen kann, das selber nicht Mystik und Religion ist, hängt damit zusammen, daß ihr selber der Charakter der Formlosigkeit eignet und sie keine eigene Sprache spricht, sondern es vielmehr zu ihrem Wesen gehört, vor dem Uebergroßen zu verstummen. So kann sie stumm und namenlos in andere Formen der Kultur eingehen, ohne diese zu sprengen und zu lösen, indem sie den anderen eine Vertiefung und religiöse Seite zuteil werden läßt.

Neben der Religion sind es ganz besonders Philosophie und Kunst, wo Mystik gefunden werden kann, und so erstreckt sich das Mystische aus seinem Zentrum, aus dem rein religiösen Leben in die Sphäre der Philosophie und Kunst hinein und erweitert dadurch sein Gebiet. Daß uns die Mystik in Philosophie und Kunst begegnet, kann uns nicht wundern, denn diese beiden stehen ja der Religion am nächsten, sofern sie es in erster Linie mit dem Absoluten und nicht mit dem sozialen Leben des Menschen zu tun haben. Das Einströmen der Mystik in diese Gebiete kann nun aber in sehr verschiedenen Gradabstufungen geschehen. Manche Gebilde des Denkens und des künstlerischen Ausdrucks sind vom Geiste der Mystik nur leise berührt, andere ganz von ihm durchdrungen. In eine Geschichte der Mystik gehören nur diejenigen Gebilde hinein, für die das mystische Erleben wesentlich ist.

Gedenken wir zuerst der Philosophie. Da muß es ja höchst seltsam und widersinnig anmuten, daß in der Philosophie, die es mit dem Begriff des Begriffes zu tun hat, dasjenige eine Stelle findet und immer wieder finden wird, dessen Begriff das Begrifflose ist.

Es gibt Formen der Philosophie, in denen die Mystik apriori keine Heimat finden kann, das sind alle diejenigen Typen des philosophischen Denkens, welche die Idee des Transzendenten, der übersinnlichen Welt, prinzipiell und bewußt ausschließen. So besonders der Materialismus, der den Begriff als sinnliche Wirklichkeit versteht, der Sensualismus, der ihn als Abbild oder Wirkung sinnlicher Eindrücke nimmt oder des Possitivismus, der nur dem Gegebenen, den bloßen Tatsachen, die sich uns darbieten, verhaftet ist und jede Konstruktion, die über das Gegebene und seine Beschreibung hinausführt, als unwissenschaftlich ablehnt. Der Naturalismus, dessen Prinzip die Substanz, das Ding aller Dinge und

nicht das Bewußtsein, die Vernunft, der Geist ist. Sie werden im allgemeinen antimystisch gerichtet sein. Die Mystik steht der Idee des Ich näher als der Idee der Substanz. Das spinozistische System macht hier die große Ausnahme. Durch die tief religiöse Deutung, die hier die Substanz im Sinne der intellektuellen Liebe erfährt, wird der Mystik der Zugang in ein System eröffnet, das wie sonst kein anderes dem Geist der Mystik zu widerstehen scheint, sofern es die Substanz über das Bewußtsein, die Notwendigkeit über die Freiheit erhebt, das Wunderbare in seiner strengen Betonung des unverbrüchlichen Naturzusammenhanges ausschließt und die Idee des Transzendenten in seiner Gleichsetzung von Gott und Welt, in seiner streng pantheistischen Einstellung vollkommen zurückweist.

Man hat das mystische Element in der Lehre Spinozas immer als Widerspruch empfunden, als einen Widerspruch gegenüber der Form und dem Geist des Systems, denn die strenge Form mathematischer Schlußfolgerungen ist dem Affekt der großen Erkenntnisliebe, wie er sich am Ende des Systems erhebt, ebenso entgegengesetzt wie die Auflösung alles Lebens in einem notwendigen Zusammenhang von immanenten Naturgesetzen. Vielleicht ist dieser Widerspruch nicht so empfindlich, wenn wir den Abschluß dieses Systems so verstehen, daß hier die Konstruktion des naturwissenschaftlich-mathematischen Denkens eine religiöse Deutung und Weihe erfährt. Die spinozistische Substanz hatte von vornherein gewisse Wesensbezüge, vor allem durch die Bestimmungen der Unbestimmtheit und Unendlichkeit, die einer Deutung im Sinne der Mystik entgegenkamen. Auf jeden Fall bedeutet das System Spinozas einen ungeheuren Triumph der Mystik, wenn wir hier sehen und erleben, daß sie auch aus einem Boden erwachsen kann, der für sie der denkbar ungeeignetste ist. Wir können uns diese seltsame Tatsache vielleicht auch so verdeutlichen, daß wir sagen: der Spinozismus ist eines der gewaltigsten Systeme der Metaphysik und wie jede große Metaphysik, die auf das Weltganze gerichtet ist, wird dieser Geist, in dem das Ganze lebt und Gestalt gewinnt, sehr viel leichter zu einer mystischen Vertiefung führen, als dort, wo der reinliche Geist erkenntnistheoretischer Erwägungen durch Begrenzung des Erkenntnisproblems und durch die Betonung exakter Wissenschaftlichkeit nur das Partikulare, nur ein Segment von Leben und Wirklichkeit zur begrifflichen Formung bringt.

Augenscheinlich berührt sich der Idealismus in seinen verschiedenen Formen sehr viel näher mit der Mystik, sei es der subjektive Idealismus, dessen Prinzip das Ich oder das Bewußtsein ist, oder der objektive Idealis-

mus, der das allgemeine Leben des Geistes oder der Vernunft zum Prinzip der Philosophie erhebt. Aber hier wäre nun festzustellen, daß sehr viele große idealistische Denker in ihrem System der Mystik keinen Raum vergönnen. Weder bei Aristoteles, noch bei Descartes, Leibniz und Kant kann man von mystischen Elementen in ihrer Philosophie sprechen. Gerade in den genannten Fällen schließt der Geist des naturwissenschaftlich-mathematischen Denkens, der an der Konstruktion dieser Systeme wesentlichen Anteil nahm, und der damit verbundene rationalistische Einschlag, also die ganze philosophische Begriffsbildung dieser Denker, das Eindringen der Mystik aus. Dagegen nahm der Idealismus Platons mystische Elemente in ästhetischer Beleuchtung und Formgebung in sich auf, so daß sehr wohl die Frage aufgeworfen werden konnte: war Platon ein Mystiker? Es läßt sich zeigen, daß die Lehre Platons in ihrer entscheidenden Grundidee der Mystik entgegengesetzt ist, wenn auch an dem Vorhandensein mystischer Elemente nicht gezweifelt werden kann, so vor allem in seiner Lehre von der Erhebung der Seele aus der Sphäre des Sinnlichen und der Vielheit der Dinge zu dem übersinnlichen Wesen der Idee des Schönen in ihrer Einigkeit und Einheit. Und gedenken wir unserer großen deutschen Philosophen, so ist bei Schelling in seiner Lehre von der Identität und in Fichtes Anweisung zum seligen Leben ohne Frage mystisches Erleben zu spüren. Hier hat jene mystische Vorstellungswelt Gestalt gewonnen, die Schleiermacher, besonders mit seinen »Reden über die Religion« in den Kreis der Romantiker hineingetragen.

Besonders interessant ist die Philosophie Hegels vom Standpunkt der Mystik aus gesehen. In Hegels Jugendschriften treten diese mystischen Elemente so sichtbar hervor, daß man sie als der Geschichte der Mystik zugehörig betrachten kann, in dem großen System seines reifen Mannesalters ist die Mystik verhüllt gegeben. Nur scheinbar hat sie hier der Rationalismus vollkommen überwunden. Das System Hegels ist so paradox wie das Leben selbst. Es ist rational und irrational zugleich. Rational, weil alles Wirkliche und Vernünftige in der Form des Begriffes lebt und durch den Begriff zu erfassen ist, irrational, weil der Hegelsche Begriff nichts Festes und Bestimmtes ist und somit auch nichts Festes und Bestimmtes geben kann, sondern wenn wir uns ihm anvertrauen, werden wir hineingezogen in das allgemeine Leben der Vernunft, das uns zu immer höheren Stufen der Einsicht und Erkenntnis des göttlichen Wesens in der Idee zu führen vermag.

Aber unter dem letzten weltanschauungsmäßigen Aspekt gesehen, ist das Hegelsche System in höherem Maße als die Platonische Philosophie dem Grundgedanken der Mystik fern. Die Hegelsche Gottesidee hebt alle Formen und Gestalten des Weltlebens in sich auf und läßt sie in bunter Fülle und bachantischer Bewegung hervortreten. Der Hegelsche Gott ist ein Gott des Reichtums, er ist der lebendige Zusammenhang der Ideenwelt. Er geht nicht über die Ideenwelt hinaus. Die Gottheit ist die Idee der Ideen und von diesen selbst nicht geschieden. Die Mystik aber kennt darüber hinaus noch das Eine, das die große Negation an allen Gestalten des Lebens vollzieht, so daß sie zu nichts werden und in einem weit tieferen Sinne als bei Hegel »zugrunde gehen«. Dieser Gott der Mystik ist bewegungslos und von keinem bachantischen Taumel mehr ergriffen. Er hat Leben und Tod weit hinter sich gelassen. Der mystische Gott ist ein Gott der Armut. Die Idee der Vielheit, die für die Sphäre des Geistes gilt, findet hier ihre Grenze. Was der Geist als Vielheit erschaut und denkt, ist in seinem letzten Wesen eins. Die Gottheit ist nicht die Idee der Ideen, sie ist nicht die höchste Form der Vernunft und des Geistes, sondern vielmehr das Uebervernünftige, das Rätselhafte und Wunderbare, das Einsichtslose und Unbegreifliche. Sie ist das, was größer ist denn alle Vernunft.

In der Mystik ist ferner das Verhältnis von Gott und Seele die eigentliche Grundposition und zwar das Verhältnis zwischen der reinen Seele und der irrationalen Gottheit. In Hegels System ist diese reine Seele durch die Idee der allumfassenden Vernunftgottheit vollkommen absorbiert. Die Seele hat ihre eigentümliche und ausgezeichnete Position der Gottheit gegenüber vollkommen eingebüßt. Hegel kommt es auf das Verhältnis der Gottheit zu den anderen Vernunftideen an, nicht aber auf das Verhältnis von Gott und Seele.

In den genannten philosophischen Lehren war die philosophische Idee durchaus entscheidend. Ihre Verkünder kann man niemals als Mystiker oder als mystisch gerichtete Naturen bezeichnen. Sie wollen alle denselben Weg der Erkenntnis gehn, der zum Lichte führt und die Gestalten des Lebens deutlich hervortreten läßt. Sie wählen nicht jenen einsamen und schweigsamen Pfad, der zu einer Sonne führt, die alles in Nacht und Dunkelheit hüllt und die Formen des Lebens erblinden und erlöschen läßt. Schelling hat die mystische Gottheit verstanden, wenn er sie bezeichnet als das »ewig Unbewußte«, das sich in seinem eigenen Licht verbirgt. Das Theoretische bleibt bei diesen Denkern das maßgebende, und das mystische Erleben tritt nur andeutungsweise her-

vor, ohne die Lehre in ihrer Tiefe zu erfüllen und zu bewegen. Nun gibt es aber auch Philosophen, in deren Lehre das mystische Erlebnis in seiner Stummheit so vernehmlich wird, daß wir sie unbedingt in eine Geschichte der Mystik einbeziehen müßten, obwohl es sich nicht um rein religiöse Naturen handelt, sondern um Philosophen mit mystischer Begabung, so wie es auch umgekehrt mystische Religiosität mit spekulativer Begabung und endlich auch einseitig religiös-mystische Naturen gibt.

Zu den Philosophen mit mystischer Begabung möchte ich Heraklit und Empedokles zählen, in deren Lehre die Grundformen aller Mystik zuerst deutlich hervortreten. Ich habe diese in einem anderen Zusammenhang als Magie und Mystik im engeren Sinne einander gegenübergestellt. Joël hat den interessanten Versuch gemacht, die Philosophie des Anfangs, die ionische Naturphilosophie aus dem Geist der Mystik abzuleiten. Ich halte diesen Versuch im allgemeinen für verfehlt. Es hat natürlich etwas Verführerisches, eine solche Konstruktion zu versuchen und etwas Berechtigtes, wenn wir die Ueberlegung anstellen, daß die Philosophie des Anfanges doch aus etwas anderem, was nicht Philosophie war, hervorgegangen sein muß. Und warum sollte dieses andere nicht die Religion und ihre unendliche Tiefe, die Mystik sein, da doch die Religion wohl als die erste Geistesform gelten kann, die den Menschen über sein Verhältnis zur Welt orientiert und ihm Bilder und Vorstellungen dafür gab? Doch vermag dieses schöne Buch über die schwierige Frage nach dem Ursprung der Philosophie doch keine rechte Klarheit zu schaffen. Das Hervorgehen aus dem Geist der Mystik bleibt ein Problem. Ist Geist der Mystik die Mystik selbst oder ein verwandtes, noch weiter reichendes Gebilde? Hat mystische Schau die ersten Formen der Philosophie geschaffen, so verstehen wir nicht, wie eine Reihe von Lehren ionischer Naturphilosophen mit der mystischen Grundansicht auf das schärfste kollidieren. Diese Tatsache konnte Joël nur verkennen, weil er mystische Anschauung und pantheistische Weltansicht niemals deutlich voneinander scheidet, so daß er rein pantheistische Phänomene sehr häufig als mystische versteht. So ist etwa Anaximander, obwohl bei ihm das Unendliche eine große Rolle spielt, durchaus antimystisch gerichtet. Die Scheidung des mystischen und pantheistischen Phänomens ist für die Ursprungsfrage entscheidend und maßgebend. Die Untersuchungen Joëls behalten aber dauernden Wert unter dem Gesichtspunkt, daß er uns deutlich gemacht hat, wie früh schon der Geist der Mystik in der griechischen Philosophie sich geltend machte.

Zu den christlichen Philosophen mit stark mystischer Begabung gehören Augustin, Thomas von Aquino, Malebranche und viele andere. Es sind das Gestalten und Erscheinungen, die der Geschichte der Philosophie ebensogut gehören wie der Geschichte der Mystik und die somit von jenen rein religiösen Naturen zu scheiden sind, für die das Mystische Ziel und Anfang ihrer ganzen Lehre bildet und denen die philosophische Spekulation nur eine Stütze und Anlehnung bedeutet. Hier hat sich die Mystik dann freie Bahn geschaffen. Unsere Ausführungen zielten darauf ab, festzustellen, daß der Geist der Mystik auch in der Philosophie eine Stätte finden kann.

Das andere große Gebiet, in das die Mystik hineingreift, die Kunst, zerfällt in verschiedene Sphären, die durch die verschiedenen Künste konstituiert werden und die ihrem besonderen Charakter gemäß den Geist der Mystik leichter oder schwerer in sich aufnehmen. Augenscheinlich gibt es Formen der Kunst, die so sehr auf das Sichtbare und die Schönheit der sinnlichen Erscheinung gerichtet sind, daß hier von Mystik nicht eigentlich die Rede sein kann. Unter diesem Gesichtspunkt scheint mir von den großen Formen der Kunst die Plastik der Mystik am fernsten und die Musik am nächsten zu stehn. Je mehr der reine Geist der Plastik zum Ausdruck kommt mit seiner Sehnsucht nach Formung und Gestalt, nach Bestimmtheit und schöner Sichtbarkeit, um so größer ist die Ferne von der Mystik, denn die Plastik kann die Schaustellung der Körperlichkeit und Sinnlichkeit nicht entbehren.

Daß die Plastik der Mystik notwendig am fernsten stehen muß, folgt aus ihrem Wesen und ihren Ausdrucksmitteln, und diese Tatsache wird nicht dadurch beschränkt, daß Götterbilder, Werke der Plastik, in den Mysterienreligionen vielfach als Träger des mystischen Geheimnisses gedient haben. Denn in dieser ihrer Eigenschaft hören sie auf im Sinne der Plastik zu wirken. Die Plastik ist zum Träger mystischer Vorstellungen recht ungeeignet, weil sie alles deutlich zur Schau stellen und sichtbar machen will, die Mystik aber darauf ausgeht, sich zu verhüllen und zu verbergen. So konnte die griechische Plastik mit höchster Meisterschaft jene Götter formen, die das Ewige in der Begrenzung zum Ausdruck brachten wie Apollo und Hermes. Der Gott der Mystik ist nicht der sichtbare Gott, der Gestalt geworden ist, sondern der unsichtbare Gott, der unbegreifliche, der sich in Nacht und Dunkelheit verbirgt. So steht das Bild der Irisgöttin nicht sichtbar und frei vor den Blicken der Gläubigen wie der olympische Zeus und die Athene des Phidias, sondern in Schleier gehüllt, symbolisiert sie das Rätsel des Lebens und der Welt

als Hüterin menschlicher Geheimnisse. Das Wesen der Plastik ist darauf gerichtet, daß alles evidenter werde, daß das Unendliche sichtbare Gestalt gewinnt, daß das Göttliche leiblich wird. In der vollkommenen körperhaften Proportion mit allem Glanz und Reiz sinnlicher Schönheit behaftet, läßt sie die Tiefe der Welt vor unseren Augen sichtbar hervortreten. In ihrer Darstellungsform können wir den Gott nicht nur erfühlen, sondern auch sinnlich berühren und betasten. Die Plastik steht dem Spiritualismus der Religion am fernsten. So verstehen wir den Haß der christlichen Priester gegen die antiken Marmorgötter. In das Gewand sinnlicher Schönheit gehüllt, frei, nackt und groß, scheinen diese Götter eine Vermenschlichung und Versinnlichung des Ewigen zu sein. Sie mußten als Dämonen gelten, die die sinnliche Schönheitssehnsucht im Menschen entfachten, geformt, um zu reizen und zu verführen, nicht aber um die Seele aufzuheben und fortzuführen in die intelligibele Sphäre. Schauer des Ewigen und Geheimnisvollen muß die Gottheit umgeben, die uns über die Sinnenwelt hinausführt. In dieses Rätselhafte soll unser Weg führen. Die antiken Götter kommen unserer Menschlichkeit und Sinnlichkeit entgegen. Sie haben nicht die Tendenz, diese Sinnenwelt aufzuheben und untergehen zu lassen, sondern sie zu stärken und zu verklären. Wenn die orientalischen Gottheiten das Kolossale, Groteske und Fratzenhafte gebildet haben, so konnte eine solche Darstellung wohl den Kontrast zwischen Gott und Mensch andeuten und sichtbar machen, aber das war dann auch wieder ein Verrat an dem plastischen Geist und seinem Prinzip der Proportion und der sinnlichen Schönheit. Es war ein Versuch mit untauglichen Mitteln, die religiöse Idee des Transzendenten in plastischer Gestaltung wiederzugeben. Vor allem ist auch der Marmor, dieses wichtigste Ausdrucksmittel der Plastik in seiner lichtvollen Weiße und seiner nahen Beziehung zur nackten Körperlichkeit des Menschen, eine Form der Darstellung, die das Geheimnis und die Verhüllung, in der die Mystik lebt, nicht zurückhalten kann, sondern notwendig preisgeben muß.

Im Gegensatz zur Plastik ist es die Musik, die alles Sichtbare in das Unsichtbare hinüberführt und deren Charakter im höchsten Maße synthetisch ist. Wenn die Plastik als die Kunst der Gestalt angesprochen werden muß, so ist die Musik die Kunst des Gestaltlosen. Schon diese Tatsache zeigt ihre nahe Beziehung zur Mystik. Sie läßt wie diese Gestalten und Bilder erlöschen, das Sichtbare im Unsichtbaren verschwinden. Sie läßt nichts Starres und Individuelles für sich bestehen, sondern leitet alles in Rhythmus und dynamische Bewegung über und löst alle

Spannungen durch beglückende Harmonie, so daß man die Musik mit Recht als die Kunst der Erlösung bezeichnet hat. Wenn der Geist in sein Inneres geht, wenn eine Gestalt des Lebens alt geworden ist, wenn eine Epoche der Menschheit Ziel und Ende erreicht hat, so werden wir wohl immer diese beiden schönen Gestalten, eng aneinandergelehnt, vorfinden: die Musik und die Mystik. Am Ende der griechischen Welt können wir sie erschauen, ebenso am Ende des Mittelalters und des 18. Jahrhunderts, immer dann, wenn eine Welt im Scheiden begriffen ist und eine neue ahnungsvoll dämmernd aufsteigt. Wie alle Kunst stellt sich die Musik ganz besonders in den Dienst der Religion. Ja, man möchte meinen, daß sie für die Religion ganz unentbehrlich ist. Wir müssen jedoch unterscheiden zwischen der Musik, die sich bewußt in den Dienst des Kultus stellt und die Feier des religiösen Lebens begleitet und einer anderen, die selbständig gemeint und doch von dem Geist der Mystik ergriffen ist. Die religiös gemeinte Musik erlaubt dann wieder die Unterscheidung, daß sie entweder nur dazu dient, um das mystisch-religiöse Erlebnis hervorzurufen, wie etwa bei dem Dionysoskultus in Griechenland, oder aber die mystischen Empfindungen der Seele ausdrückt und leise begleitet wie in den Marien- und Jesusliedern des frühen Mittelalters, im Gregorianischen Kindergesang, in Oratorien und in der Liturgie, besonders in der Messe, die das Mysterium der Wandlung kündet und im Requiem, das die Befreiung der Seele von allen irdischen Banden verheißt und ausspricht. Auch die musikalische Verklärung der Leidensgeschichte des Herrn in den Passionen ist vielfach vom Geist der Mystik berührt.

In allen diesen Fällen geht die Mystik nicht eigentlich in die Kunst und speziell in die Musik hinein, sondern es handelt sich vielmehr darum, daß die Religion oder die Mystik gewisse Formen der Musik in ihre Sphäre hineingezogen hat. Es kann nun aber auch geschehen, daß in der autonomen Sphäre der Musik der Geist der Mystik sich regt, ja wir vertreten die Ueberzeugung, daß viele Meisterwerke der absoluten Musik vom Geist der Mystik getragen sind, daß es keine Form der Kultur und des Lebens gibt, die dem Phänomen der Mystik so nahe steht wie sie und daß der Weg zur Mystik für viele Menschen am besten durch die Musik gefunden wird.

Daß es die Musik in ganz anderer Weise als die anderen Künste mit dem letzten Grunde der Dinge zu tun hat, das vermochte die Philosophie Schopenhauers, die selber dem größten Zeitalter der Musik entstammt, uns besonders deutlich zu machen. Die anderen Künste haben es nur

mit gewissen Ideen, Gestalten oder Urformen des Lebens zu tun, die Musik aber mit dem Urgrund des Lebens selbst, den Schopenhauer als Wille deutet, und Nietzsche mit Wagner als Wahn, Wille, Weh versteht. Nur ist für uns die Musik keine Verklärung des Sinnlosen, sondern vielmehr die tiefste Hindeutung auf ein sinnvolles Prinzip der Welt. Wenn wir uns in die absolute Musik hineinbegeben, so glauben wir das Unendliche zu erfühlen, ja wir möchten manchmal meinen, daß es, unserer Seele entgegenkommend, leise und zarte Konturen in seliger Ferne hervortreten läßt.

Solange die Musik sich noch mit dem Sinnlichen verbindet und Gestalten der Wirklichkeit zu begleiten oder Laute des Lebens auszudrücken unternimmt, hat die Mystik noch nicht die Möglichkeit, in ihre reine Sphäre einzutreten. Erst wenn alles das getilgt wird, was die Verbindung mit der sinnlichen Vorstellungswelt herstellt, und ihrer Verklärung dient, gewinnt die Musik eine Form, die in ihrer Verwandtschaft mit der mystischen Bewegung, die doch immer vom Gestalteten zur Ungestalt führt, wie keine andere Kunst geeignet ist, dem mystischen Erlebnis eine Heimat zu gewähren.

Weil nun aber die absolute Musik keine sichtbaren Formen schafft und das Vorstellungsmäßige und Bildhafte erlöschen läßt, indem sie alles ins Unsichtbare leitet, wird es nicht immer leicht sein festzustellen, ob in ihrem Tongefüge, in der Architektonik ihres Aufbaus und Zusammenhangs, in dem dahinflutenden Rhythmus, in der Kraft der Ausdrucksbewegung, in dem An- und Abschwellen der Töne, in der Eigentümlichkeit der Melodik und der harmonischen Lösung tatsächlich das Mystische gemeint ist, und das mystische Erlebnis hier eine Heimat gefunden hat. Wir können vielleicht nur sagen, daß hier die Musik ein Aequivalent gegeben hat für ein unendliches, namenloses Gefühl, für eine Empfindung, die keine Sprache mehr ausdrücken kann und die auf den letzten Grund des Lebens bezogen ist. Das was in der Musik mehr als das Formale gilt, der Aufbau, die Komposition in ihrer Linienführung, baut dann das hohe und unsichtbare Heiligtum auf, darin das, was unsere Seele unmittelbar bewegt und darin sie sich schmerzhaft selig wiederfindet, in Rhythmus und Melodie sich entfaltet. Die Seele findet und verliert sich zugleich mit dem Wunsche auszulöschen, sich aufzugeben und zu verschmelzen in einem Reich seliger Geister, die alle Härte und Schwere des irdischen Lebens überwunden haben. Man kann vielleicht nur sagen, daß die absolute Musik, wie sie in einigen großen Tonschöpfungen vor unsere Seele tritt, im Reich der Kunst das vollendete Aequivalent für die

Mystik bildet und in dieser Sphäre gerade so sehr das Innerlichste und Allerheiligste ist, wie die Mystik in der Sphäre der Religion.

Der plastische Schöpferwille, der nach Gestaltung verlangt und um Gestaltung ringt und der musikalische Erlösungswille sind die extremen Formen im Reiche der Kunst. Die Plastik wünscht, daß alles Gestalt gewinne und sichtbar werde, und die Musik verlangt, daß in dem unsichtbaren Raum, den sie erschafft, die sichtbare Welt ihre Gestalt verliere und alle Dinge die göttliche Einheit wiedergewinnen. Zwischen ihnen liegen die künstlerischen Formen der Dichtung, Malerei und Architektur.

In der Dichtung, die im poetischen Ausdruck die Vorstellungswelt mit Bildern und Gleichnissen hervortreten läßt, ist der mystische Charakter sehr viel leichter kenntlich zu machen und aufzuweisen. Es ist natürlich, daß von den Formen der Dichtung die Lyrik am meisten von der Mystik bevorzugt wird, denn die Lyrik hat es mit dem Innerlichsten des Lebens, mit dem Erlebnis, nicht aber mit Begebenheiten und Geschehnissen wie das Epos oder gar mit Handlungen in szenischer Gegenwart wie das Drama zu tun. Immerhin können wir uns denken, daß episch-religiöse Dichtungen wie Dantes göttliche Komödie und Klopstocks Messias vom Geist der Mystik berührt sind, und in den alten Mysterienspielen läßt sich manches finden, was mystische Gesinnung verrät.

Sehr häufig kann es geschehen, daß wir gewisse religiöse Lieder lieber haben, weil tiefe Religiosität und mystische Sehnsucht und Weihe aus ihnen spricht, daß sie aber vom ästhetischen Standpunkt aus als gering bewertet werden müssen. Und das ist auch natürlich, weil die poetische und mystische Begabung einander entgegengesetzt sind, sofern der Mystiker, wenn er sich kundgeben will, die Unmittelbarkeit seiner Gefühle zum Ausdruck bringen möchte, während der Dichter schöne Bilder und Symbole sucht, um damit sein Gefühlsleben zu umkleiden. Große Dichter, in deren Werken die Mystik einen bedeutenden künstlerischen Ausdruck gefunden hätte, gibt es nicht sehr viele. Ja, man kann wohl sagen, daß die meisten großen Dichter der Mystik ganz fern stehen. Die Möglichkeit aber, das an sich Bildlose und Gestaltlose auszudrucken, ist durch gewisse Symbole, Gleichnisse und Bilder gegeben, deren besonderer Charakter dem Lautlosen eine Stimme zu leihen vermag. So hat Novalis in seinen Hymnen an die Nacht die großen Symbole verwendet, mit denen die mystische Liebe das Geheimnis der Gottheit immer wieder zu umkleiden sucht, und die Bilder, die Rilke in seinem Stundenbuch gewählt hat, sind besonders bezeichnend für den Dichter

der Mystik. Diese Bilder Rilkes haben einen unvollziehbaren Charakter. Gott ist der Fluß, der Dom, der Sohn, der Erbe, der Turm, der kleine Vogel, der aus dem Nest gefallen ist. Bild drängt sich an Bild. Jedes scheint nur gewählt zu sein, um gleich wieder aufgelöst zu werden. Es ist nur da, um wieder zu verschwinden, oder in einem anderen weiterzuleben. Wie in Hegels Logik die Fülle der reinen Vernunftbegriffe die Schönheit des Absoluten offenbaren soll, so ist es hier die unendliche Zahl möglicher Bilder und Vergleiche, die Gott als groß und klein, als arm und reich verstehen, mit Bildern und Attributen, die sich gegenseitig aufheben und widersprechen. Wenn so die Mystik in der Lyrik eines bedeutenden Dichters Eingang findet, dann handelt es sich um ein Phänomen, das nicht nur der Kunst gehört, sondern auch für die Geschichte der Mystik selbständige Bedeutung besitzt.

Es bleibt noch übrig, das Verhältnis der Mystik zur Architektur und Malerei einer kurzen Ueberlegung zu unterziehen und hier die Frage zu erheben, ob das Gebiet der Mystik auch in diese Gestalten der Kunst hineinragt. Da sind es dann in der Architektur wohl ganz besonders die gotischen Dome und die Klöster in ihrer stillen Weltabgeschiedenheit, in denen die Mystik als Sehnsucht zur Sprache gekommen ist. Die stumme Sprache der gotischen Dome, die so groß und feierlich das Transzendente verkündet und auf das Ewige hinweist. Gerade hier liegt ja auch der entscheidende Gegensatz zwischen der griechischen und christlichen Religion. Die hell geöffneten griechischen Tempel mit ihren Säulengängen, die dem Licht ungehemmten freien Eintritt gestatten, deren Propyläen mit ruhigen, den Blicken frei sich darbietenden Götterbildern geschmückt sind, deren Linien die Horizontale betonen und in ihr den Reiz architektonischer Gliederung entfalten: sie sind dem mystischen Bewußtsein fern. Nur in der Cella, dem Innersten des Tempels, weilt das Geheimnis, das in jeder Religion ein Stätte finden muß, und die Entwicklung der griechischen Religion vom ästhetisch verklärten Polytheismus, diese Anbetung der Ideale und reinen Formen, die unser Leben heiligen, nach den hellenistischen Mysterienreligionen hin, ist vielleicht so zu verstehen, daß die Idee der Cella immer mehr den Sieg gewann über die Schönheit der Propyläen. Aber der gotische Dom ist von vornherein den Mysterien geweiht und eine Kundgebung des mystischen Bewußtseins, nicht sowohl als Schöpfung des einzelnen Menschen, sondern als Herausstellung der mystischen Innerlichkeit, die in einer Volksgemeinschaft lebte. Diese hohen gebrochenen Bogenhallen in das Innerste verlegt, durch die ein Dämmerlicht dahinflutet,

das durch farbig bemalte Fenster erzeugt und durch den ungewiß magischen Schimmer der Kerzen teilweise wieder aufgehoben wird, der Geruch von Blumen und Weihrauch und ein leiser süßer Modergeruch, wie er Orten eignet, die ein für allemal sich vom Tageslicht abschließen, gemahnend an Tod und Vergänglichkeit — alles verbunden mit der mutigen und stolzen Betonung der Vertikale, des nach oben Weisenden, des Gebrochenseins und sich doch immer wieder höher Erhebens, diese Betonung des Transzendenten, des Uebersinnlichen, das ist in der Tat eine architektonische Ausdrucksform, darin das religiöse Geheimnis Heimat gewinnen und die reine Blüte der Mystik gedeihen kann, denn man möchte ja fast vermuten, daß die gotischen Dome zu Stein gewordene mystische Sehnsucht bedeuten.

Wenn nun in Kloster und Dom das mystische Bewußtsein lebt, nicht nur in dem Sinne, daß sie dem religiösen Menschen eine Stätte bereitet haben, sondern ganz besonders auch, sofern hier in der ästhetischen Gestaltung das mystische Erleben Form und Ausdruck findet, so müssen wir wiederum die Frage erheben, ob es sich bei dieser Formgebung, wie in so manchen Werken der religiösen Dichtung, nur um eine dienende Haltung der Kunst gegenüber der Religion handelt, oder ob in der Tat die Mystik über die Sphäre des religiösen Lebens hinausgreifend, in der Sphäre der Kunst selber sich ein Gebiet erobert hat.

Es gibt gewiß viele fromme Lieder und Gesänge, die keinen Anspruch auf künstlerische Bedeutung erheben wollen. Die religiöse Innigkeit hat sich hier der Kunst nur bedient, um das, was sie bewegt, sichtbar zu machen und zu verkünden. Der Religion sind diese Dinge lieb und wert, der Kunst bedeuten sie wenig oder nichts. So kann sich die Religion und die Mystik, die in ihr lebt, auch der Architektur bedienen, um auszusprechen, was sie bewegt, und es gibt gewiß zahlreiche Tempel und Gotteshäuser, die als ein mehr oder weniger geglückter Versuch in dieser Richtung aufzufassen sind. Aber die gotischen Dome? Mag man sie lieben oder hassen: ihr ästhetischer Wert ist über allem Zweifel erhaben. Die Architektur, die in ihren Anfängen und Grundlagen keine rein autonome Kunst ist, bedarf der Ideen anderer Wertgebiete, um sich von dieser Gebundenheit zu lösen und in freier Selbständigkeit zu entfalten, und der religiöse Wert hat ganz besonders ihre ästhetische Autonomie reifen lassen. Und so bedeutet die Mystik der deutschen Dome nicht eine Heteronomie des Aesthetischen gegenüber der Religion, sondern vielmehr ihr Eingehen in die Sphäre der Kunst als Erlebnis und Idee, die den Meister bewegte, aus der angesammelten Kraft einer von Gottes-

sehnsucht erfüllten Gemeinschaft heraus, die Selbständigkeit und Freiheit des Schönen in der Architektur zur Darstellung zu bringen. Diese künstlerische Freiheit der alten Meister zeigt sich darin, daß sie sehr viel heimliches Waldesrauschen schlank emporstrebender Baumriesen, krauses Blätterwerk mancherlei Art und überlegenen Humor in der Behandlung des Legendarischen mit der geweihten Stätte religiöser Erhebung verbunden haben.

Das Verhältnis der Mystik zur Malerei ist dann noch besonders wichtig und bedeutsam. Wenn das Bestreben der Mystik darauf gerichtet ist, die Gestalten erlöschen zu lassen, so muß die Malerei ähnlich wie die Plastik ihr entgegengesetzt sein, so daß sie auf diesem Gebiet keine Eroberungen machen kann, Gestalt und Farbe leisten, wie es scheint, doch beide der auflösenden Tendenz der Mystik Widerstand. Da wäre dann eine Versöhnung von Mystik und Malerei nur möglich, wenn diese entweder dem Gestaltlosen sich zuwenden würde oder in ihrer Farbengebung den Symbolen der Mystik entgegenkäme.

Soviel ist gewiß, daß klar durchgeführte Zeichnung, helle und sichtbare Linienführung, die Betonung des Nackten und der Kraft der Körperformen der Mystik widersteht. In den Werken der großen Meister der Hochrenaissance ist wenig von Mystik zu spüren, und das ist natürlich und selbstverständlich, wenn wir bedenken, wie sehr diese Zeit der sinnlichen Schönheit, dem Leiblichen, der Gestalt und dem Leben zugewendet war, wie die Verherrlichung der Macht und Schönheit des Menschen recht eigentlich die Aufgabe dieser Kunst geworden ist. Die Kunst der christlichen Völker, die ursprünglich ganz im Banne der religiösen Idee gestanden, hat in der Hochrenaissance ihre Loslösung vollzogen. Mit Vorliebe wählen die Meister nach wie vor religiöse Ideen und Gegenstände als Stoff der Malerei, und manche wirken als Ausdruck reiner und tiefer Frömmigkeit. Aber das Transzendente, das Heilige und Göttliche wird nicht in seiner Rätselhaftigkeit und Ferne, sondern in seiner Menschlichkeit und Menschennähe dargestellt. Die schönen Madonnenbilder und die Darstellung der anderen Gestalten der Legende atmen soviel Wirklichkeitsnähe, daß ihr spiritueller Sinn häufig ganz zurücktritt. Wenn in diesen großen Werken dennoch mystische Elemente sichtbar werden, so liegt das an der schöpferischen und visionären Umbildung, den der legendarische Stoff durch die Meister des Cinquecento erfahren hat, eine Umbildung, die so mächtig ist, daß hier das Historische und Gewordene, von allen zeitlichen Beziehungen erlöst, in die Sphäre ewiger Wesenheit erhoben wird.

Nur der größte Maler des Cinquecento hat keinen Anteil an der mystischen Sehnsucht und Liebe. Die Gestalten der Sixtina haben, wie Georg Simmel richtig gesehen hat, keine Beziehung zur übersinnlichen Welt. Sie tragen alle den Charakter des Unerlösten. Sie bedeuten in der Größe ihrer Geste und in ihrer wundervollen Kraft das denkbar Höchste in der Sphäre des Sinnlichen. Aber in den Werken Raffaels, Lionardos, Corregios und bei unseren großen deutschen Meistern, Albrecht Dürer und Grünewald, ist der Geist der Mystik manchmal zu spüren. Weit über alle Andeutungen der Schrift hinaus ist hier das Erlebnis des göttlichen Herrn und der jungfräulichen Mutter von den großen Italienern zur höchsten Schönheit geadelt. Und doch läßt sich nicht verkennen, daß selbst in den Gestalten Raffaels, wo tiefe Frömmigkeit und inniges religiöses Erleben nach Ausdruck ringt, die irdische Liebe und Sehnsucht doch auch wieder so mächtig ist, daß die Kunst ihr Zugeständnisse machen muß und nicht so sehr das Uebersinnliche durch anschauliche Symbole sichtbar macht, sondern weit mehr das menschlich Liebenswerte und Große nach dem Uebersinnlichen emporsteigert.

In der mittelalterlichen Kunst und in der Frührenaissance, etwa in den Werken von Fra Angelico ist der leuchtende Goldgrund das Himmlische und Göttliche, darauf die Gestalten ruhn, aus dem sie hervorgehen und dem sie eingeordnet sind. Hier lebt und webt die Mystik in zarter jungfräulicher Form im Ausdruck der Gesichter, in Andacht und Verzückung, in stiller frommer Schau, in der Reinheit spiritueller Glieder, die alle Fleischeslust von sich abgestoßen haben. Alles das im Ausdruck seliger Ferne und seligsten Wiederfindens. In der Frührenaissance wird der Goldgrund zerbrochen, der Hintergrund weitet sich perspektivisch und nimmt die Gestalt der sinnlichen Umwelt in hohen Tempelhallen, Höfen, Prunkgemächern und Säulengängen an. Die Natur wird als Wald, Wiese, Berg und Fluß deutlich und sichtbar, bis dann in der Hochrenaissance der Mensch sowohl der Natur als auch Gott gegenüber am stärksten betont und hervorgehoben wird und nunmehr das Gestaltenhafte, die Betonung des Individuellen und Persönlichen, diese der Mystik entgegengesetzte Bewegung ihre größten Triumphe feiert.

Man kann die extremsten Erscheinungen der modernen Malerei, die sogenannte gegenstandslose Kunst, die sich der Musik so nah verwandt fühlt, im Sinne der Mystik verstehen und deuten, wie es Burger getan hat. Das unmittelbare gestaltlose Erlebnis des Künstlers soll auf der Leinwand wiedergegeben werden, die Idee, die ihn unmittelbar berührt und bewegt. Jede Gestalt ist ein Verrat an der unmittelbaren Ein-

heit des Erlebens, jede Wirklichkeitsbeziehung, die sich in bestimmten Gegenständen und Situationen ausdrückt ein Verrat an seinem transzendenten Gehalt. Nur ornamentale Linienführung allein und eine Symphonie von Farben kann das ursprüngliche Erlebnis des Künstlers wiedergeben, das auf die Leinwand projiziert, in der besondren Notenschrift der Malerei geschrieben, auf den Nichtverstehenden fremd und wunderlich wirken muß, das aber der Verstehende und Mitfühlende zu würdigen weiß.

Doch ist die Frage von Gestalt und Nichtgestalt nicht allein maßgebend, um das Verhältnis von Malerei und Mystik zu klären und zu verdeutlichen, wie das religiöse Bewußtsein, das die irrationale Gottheit verehrt, in die bildende Kunst der Malerei eingehen kann. Was Mystik und Malerei feindlich scheidet, kann nicht nur durch Aufhebung der Gestalten, sondern auch durch den besonderen Charakter der religiösen Idee, die Darstellung findet, und durch die Art der Formgebung überwunden werden.

Als Beispiel dieser Ueberwindung mag etwa die Transfiguration von Raffael gelten, wo die religiöse Idee der Erhebung mit mystischer Schau verbunden ist. In dem Volke, das sich um die Jünger drängt und die Heilung des tobsüchtigen Knaben erbittet, in der schönen blonden Frau, die mit einer leidenschaftlichen Geste sich für ihn verwendet, und in dem Knaben selbst, ist das sinnliche Leben mit all seinem Leid zur Darstellung gebracht. Eine höhere Stufe haben die Jünger erreicht, an die das leidende Volk sich wendet. Aber der grübelnde Verstand, der in Büchern forscht, hat keine Mittel um Hilfe zu bringen. Sie weisen über sich hinaus auf den, der allein helfen und retten kann. Der Fingerzeig des Jüngers besagt: dorthin ist der Herr gegangen. Auf dem Berg, der die Niederung weit überragt, die erwählten, die auserlesenen Jünger: Petrus, Jakobus und Johannes, sie, die zum Schauen berufen sind, sie, die dem Mysterium unmittelbar beiwohnen dürfen. Sie haben die kontemplative Stufe erreicht. Und die Bewegung nimmt auch hier verschiedene Formen an. Jakobus ganz daniedergeworfen, Petrus etwas mehr emporgerichtet, Johannes der Lieblingsjünger so weit erhoben, daß er das Wunderbare zu schauen vermag, wenn auch die Hand das lichtgeblendete Auge schützend beschattet. Darüber hinaus, die drei Gestalten, die das Irdische überwunden haben und verklärt sind: Moses und Elias mit Gewändern, die vom Sturm des Himmels ergriffen sind: nach oben führt ihr Weg im strahlenden Lichte. Und über sie hinausgehoben, befreit von aller Schwere des Lebens, der göttliche Herr, frei und mächtig empor-

strebend, als höchster Ausdruck der mystischen Seele, die den Weg zu Gott betreten hat und der Vereinigung mit dem Höchsten gewärtig ist.

Und endlich ist es auch die Art der Formgebung, die dem mystischen Erlebnis zum Ausdruck in der Malerei verhelfen kann. Wir denken z. B. an die Kunst des Helldunkels, da eine Lichtquelle auf dem Bilde seltsame und phantastische Schatten wirft, das Geheimnisvolle andeutend und enthüllend, oder wir denken daran, daß es gleichsam lebensferne Farben gibt, die alle Schauer der Verklärung und des Todes künden können, wie die Farben Grünewalds. Die Aufhebung der starken und natürlichen Körperlichkeit durch Formgebung und Farbe, die spirituelle Durchleuchtung, wie auch ihre asketische Begrenzung in der Frührenaissance bei den Präraffaeliten und in der Beuroner Kunst, im ausgesprochenen Gegensatz zu der lachenden Fleischesfülle eines Rubens, alles das sind Phänomene, die das Lautwerden der Mystik begünstigen, die so die Möglichkeit besitzt, über das religiöse Gebiet hinaus, das ihre engere Heimat bildet, sich auch in den anderen Reichen wohnhaft und heimisch zu machen.

Notizen.

Georg Simmel, Fragmente und Aufsätze. München, Drei-Masken-Verlag.

Hier erscheint nach dem Bande »Kunstphilosophie«, welcher zerstreute Gelegenheitsarbeiten von ungleichem Werte brachte (neben Kabinettstücken ersten Ranges Beiläufiges, das der Meister selbst mit seiner Tagesbedeutung erschöpft erachtet hätte) und der äußerst klugen und gediegenen »Schulpädagogik« nunmehr der dritte Nachlaßband Simmels — auch er noch nicht die abschließende Sammlung, da mindestens die Abhandlung »Ueber Freiheit«, in Band 11 der gegenwärtigen Zeitschrift, fehlt. Die gebotenen Aufsätze und Fragmente sind größtenteils bereits im »Logos« gedruckt, — die selbstverständliche Pflicht, dies im einzelnen nachzuweisen, versäumt leider die Herausgeberin über dem etwas seltsamen Unternehmen, eine Einführung in Simmel zu geben. Ueberschlagen wir diese (an sich nicht unverdienstlichen) Seiten, so treffen wir gleich auf das, was uns als das Kernstück des Buchs erscheinen will, das nachgelassene Tagebuch. Es stellt sich als das sachlich abschließende Endglied einer Entwicklung dar, aus welcher eine gewisse dialektische Notwendigkeit hervorleuchtet. In den großen Arbeiten aus Simmels mittlerer und in mancher Hinsicht Hauptperiode kommt ein relativistischer und skeptischer Standpunkt zu Wort, welcher jede Systematik, ja jede letzte inhaltliche Bindung abwies, ohne sich in der so geschaffenen Lage wesentlich beunruhigt zu fühlen. Wir dürfen, abgesehen von der reinen Eigengesetzlichkeit des Gedankens, darin auch die Atmosphäre der Vorkriegszeit philosophisch niedergeschlagen sehen; ein unendlich sensibles Instrument wie dieser Kopf mußte ihre verborgene Gesamtabstimmung in höchster Abstraktion treu wiedergeben. Wir wissen heute nicht mehr, in welchem Maße sich damals das Leben selber trug, wie weitgehend es sich seine Fragwürdigkeiten selber schaffen mußte, um nur ein wenig in Bewegung zu geraten. Daher hatte die Problematik jener Zeit etwas Künstliches, Gesuchtes, nicht bis zu dem Grad der Wirklichkeit Fortdringendes, wo es sich um Sein oder Nichtsein handelt. Zum Lob Simmelscher Feinheit und Tiefe noch beizutragen dürfte heute schwer sein; doch wer

wollte leugnen, daß auch jene letzteren Züge bei ihm nicht fehlen, daß das reine Sichselbstgehören der philosophischen Grundstimmung sich stellenweise mit logischer Notwendigkeit bis zu einer gewissen Unsachlichkeit, Geistreichelei, ja Selbstgefälligkeit hin verkörpern muß? In der Tat haben einige der Hauptwerke, wie die »Große Soziologie«, und vollends die »Philosophie des Geldes« in ihrer Dickleibigkeit trotz der überwältigenden, noch keineswegs ausgewerteten Fülle von Intuition und Subtilität etwas Quälendes in dem Aneinanderhäufen von gewollt isolierten Impressionen — etwa einem Festungstor aus feinstem Filigranwerk vergleichbar — und in ihrem folgerichtigen Sichversagen gegenüber dem Fortgang aller zu einem Ganzen strebenden Linien, wie sie sich uns heute wieder wenigstens als Forderung zu enthüllen beginnen. Ein Mensch mit einem solchen zarten Sensorium für alles Platte, Verbrauchte und Hohle konnte sich der völligen theoretischen Saturiertheit jener Zeit gegenüber nicht allzuweit in dieser Richtung vorwagen. Soweit sich jener Standpunkt überhaupt positiv als einheitlicher bezeichnen läßt, müßte man ihn Immanentismus nennen; wenngleich Simmel schon von vorneherein nicht die Unbefangenheit Bergsons besaß, in dieser Anschauung die Möglichkeit einer festen Doktrin zu sehen, welche zudem alle Rätsel löste, sondern eine hinlängliche Dosis von Skepsis betreffs der Aussicht, von hier zu einer P h i l o s o p h i e zu gelangen, mit einfließen ließ. Nachdem er die gründlich ausgekochte Ueberlieferung der konventionellen philosophischen Themata fortgeworfen hatte, welch letztere sich längst von ihren tief menschlichen Bewegtheiten zu spezialistisch verhärteter Sterilität losgelöst hatten, mußte seinem Schaffen solange etwas Vereinzeltes und Zufälliges anhaften, als er sich in isoliert herausgelösten Beziehungen aufhielt, und es aushielt, das zu tun. Im Augenblick aber, wo zu dieser reinen Lebendigkeit eines philosophischen Impressionismus das Bewußtsein seiner einheitlichen Grundlagen trat, wo die große Systematik des Lebens aufleuchtete, mußte er sich über das reine Mitschwingen erheben, ohne allerdings seine Wurzeln aus ihm herauszuziehen. Im Augenblick, wo er den philosophischen Begriff des Lebens entdeckte, begriff er das Uebersichhinausgehen des Lebens; ohne es zu verlassen, gelangte er zum Objektiven. Die fort und fort, wie vorgesehen (möchte man sagen), eingreifenden Außeneinflüsse dazu gab die Uebersiedelung nach Straßburg, die Herauslösung aus einem großstädtischen Dunstkreis, wo die Sammlung und Reifung des Inneren, seine letzte Konfrontation mit sich selbst über der Hypertrophie des Sozialen leidet, wo die Philosophie zu einer gesellschaftlichen Angelegenheit wird, ehe sie eine menschliche war. Und dann vor allem die ganz weltmäßige Gegenüberstellung zu rein sachlichen Problemen, der Krieg. Nichts Philosophisches und Explizites vermag die Peripetie zum Objektiven in Simmels Denken so eindrücklich zu

machen, wie der völlig irrationale Ton, der über seinem Kriegerleben liegt. Mag man ihn aus dem formalen Ethos der — sachlich hier nicht anzuschneidenden — Kriegsaufsätze abnehmen, mag man noch so schmale Erinnerungen an unsagbare Schwebungen persönlichster Art als kostbares Gut bewahren — immer wurde klar, daß Simmel den Krieg mit einem gesammelten tief sittlichen Ernst entgegennahm, den nur ein langes Leben, in der zentralen Zucht des Gedankens unter der Decke aller scheinbaren spielenden Willkür sich selbst entgegengereift, zu verleihen vermochte. Weit ab stand er von dem Siegesschwall aufgeputschter, von fremdem Strömen sich emportragender Bierbankhelden, weit ab von dem Entrüstungsgetöse vor welthaftem Geschehen kleinliche Heraushebung suchender Menschheitsprotestler. Ohne der Kurve deutscher Seele in diesen Jahren ganz seinen Zoll zu weigern, erlebte er den Krieg einheitlich als einen fugenlosen, sich selbst bedeutenden Ernst, dem gegenüber es nur durch Einordnung Erhebung, nur durch Mitverhaftung Verarbeitung, nur durch Beugung Befreiung gab. Und diese tiefe Frömmigkeit vor dem »jederzeit stärkeren Sinn der Götter« und auch vor dem aus Zukunftsnebel immer schärfer hervortretenden eigenen Schicksal wurde ihm zum Hebel und Sinnbild neuer Einsicht. So steht über seiner letzten Lebens- und Schaffensperiode gleicherweise ein großer Horizont des Objektiven und der Ehrfurcht davor. Das zeigt in größter metaphysischer Ausgestaltung seine »Lebensanschauung«, worin er dem Leben sein letztes Geheimnis, die Selbstüberwindung ohne Selbstverlust, abgelauscht und es ohne Stillegung metaphysisch hypostasiert hat. Das zeigt praktisch die »Schulpädagogik«, in welcher er sich, selbst ein vom Tode Gezeichneter, umringt von dem Erdbeben des Krieges, das alle G r u n d l a g e n des Geistes zu stürzen schien, entsagungsvoll und hinter dem Stoffe verschwindend dem E i n z e l n e n des Geistes hingibt. Das zeigt endlich der vorliegende Band im Sinne persönlichsten Lebensgefühls. Denn dieses ist an ihm das Beispiellose, und das ist es wiederum, was das »Tagebuch« hier völlig heraushebt. Die anderen Aufsätze erweisen noch nicht die Wendung zum letzten Vollgewicht; noch etwas blutlos, etwas überzüchtet vielleicht, besitzen sie das Objektive noch nicht auf Grund seiner letztbedeutsamen Rolle im Menschlichen, von wo es dann zum tiefsten Ausbalanzieren mit dem Subjektiven gebracht wird. Sie sind gewiß so sorgfältig, so fruchtbar, so erleuchtend, wie es kaum anders sein kann. Sie drehen und wenden die Dinge zum Schwindeln. Sie zeigen jedenfalls, wie keineswegs Simmel sich zu einem inhaltlich-starren Dogmatismus gerettet hatte. Sondern auch hier bleibt immer der Ausgangspunkt die sich selbst bestimmende Bewegtheit des Ich, der Apriorismus des alles bei sich selbst setzenden und hegenden Lebens, im Sinne der Ablehnung jedes mechanischen Empirismus. Die Liebe und die Geschichte, die Schauspielkunst und die bildende Kunst treiben ihre Eigen-

ständigkeit, ihren produktiven, jeder Nachahmung oder Rezeption eines von außen fertig Gegebenen unbedürftigen Charakter aufs Aeußerste. Aber ein prinzipien- und bewußtloses Verweilen im Lebensstrom, eine reine Ichbestimmtheit, ein Expressionismus genügt jetzt nicht mehr. Ueberall treibt das Subjekt seine Problematik über sich hinaus und steht fragend vor seinem Gegenpol. Ein Aphorismus des Tagebuchs beleuchtet die ganze Situation: Don Quixote, der Edelmann an Herz und Seele, eine peinlich lächerliche Figur — wie, ist nicht sein Wollen und Wesen, seine autonome gegenstandsetzende Lebendigkeit in sich edel? Nur die Tatsache, daß eine sozusagen rein technische Objekttäuschung ihn beherrscht, macht ihn zum läppischen Narren. — Auf tieferem Wege sind die Numina, die transzendenten Mächte des über jedes Leben Erhabenen und über des Lebens Selbstvertrautheit Grauenvollen noch nie entdeckt worden. Es begreift sich, welche Erschütterungen aus so tief aufgespaltenem Vitalitätsgefühl dem Denker zuwachsen mußte. Mehr als e i n Wort zeugt von Stunden wurzeltiefster Verstörtheit, wo ihm sein Leben durch diese Bewegung des Denkens an die Grenzen des Wahnsinns und der Selbstzerstörung gedrängt schien. Er konnte theoretisch mit dieser andringenden Verwüstung fertig werden, weil er praktisch sich selbst über sein Leben erhoben hatte. Das zeigt sein Tagebuch jedem, der Organ für Persönlichstes hat, welches unter dem Sachlichsten verborgen wird, mit der Keuschheit dessen, der sein Werk, seinen Logos und nicht seinen Ausbruch sucht. Das zieht sich wie ein Ton durch diese Seiten, welcher nicht mehr aus Verdienst und Willen des Subjektiven stammt, sondern aus einer in sich ruhenden Welt, deren Inhaltlichkeit allererst an den Grenzen des Seins und Denkens sich erhebt. Die dumpfe Insichversenktheit des Lebens ist hier über sich emporgetaucht, nicht jedoch, damit es in bestimmte Einzelinhalte vorzugsweise eingeschlossen werde, jenseits derer als solcher es längst schon steht. Hier kann nur d a s G a n z e der Dinge noch eintreten, zum Ganzen verbunden durch ihre einwohnende Bewegung. Wir meinen damit nicht die gerade im »Tagebuch« oft halsbrecherische Antithetik, obgleich jetzt alles bloß Geistreiche ausgezittert hat und fast restlos organisch geworden ist — aber auch in tiefer sachlichem Sinne ist überall mit Händen zu greifen, wie hier die Entwicklung allerorts mit unausweichlicher innerer Logik an die Schwelle der Dialektik führt. Ueberall wird der Synthese ihr Ort (doch ohne Ausfüllung) umgrenzt, der Synthese zwischen Subjektivem und Objektivem, Funktion und Substanz, Lebendigkeit und Gültigkeit; in hundert klugen und groß geschauten Wendungen wird das Problem immer näher umschritten und auf seinen Wesenspunkt eingeengt. Die Schwelle aber zu überschreiten, fühlte sich Simmel nicht mehr berufen, sei es aus seinem feinen Gefühl für Maß und Grenze heraus, sei es, daß ihm Dialektik als System, als Aufreihung der Inhalte, wenn auch nicht in der sozusagen zermalmenden Form Hegelscher Systematik,

doch ein zu weites Aussichhervortreten des Lebens zu erfordern schien. Die Scheu, das Leben selbst ganz zu entwirren und damit festzulegen, die Ehrfurcht vor seiner letzten Unsagbarkeit, hatte ihn auf die Meisterschaft der kleinen Form hingewiesen; sie ließen ihn auch allzu gefährdende Analysen mit einem »Je ne sais quoi«, mit einem »Irgendwie« und »Irgendwas« abbrechen; sie lehrten ihn am Ende entsprechend einen tiefen Schauder als Letztes, über den ihm ein Frevel gegolten hätte hinauszugehen. Wie Mose (er h a t in seinen letzten Aufzeichnungen diese alttestamentlichen Ausmaße) konnte ihm seine Zeit nur geben, das gelobte Land zu s e h e n; die heutige Generation wird den Eintritt zu erkämpfen sich nicht mehr sträuben können. Die Aufgabe hat eine Erweiterung erfahren; dieKräfte haben es noch nicht. Auf lange wird die jenseitige Weisheit Simmels, welche zuletzt durch das äußerste Menschliche zum Sachlichen und durch das tiefste Sachliche zum Menschlichen kam, eine Etappe auf diesem Wege bilden, von der wir uns noch weit, allzuweit diesseits fühlen müssen.

Erich Brock.

A l b e r t S c h w e i t z e r, Kultur und Ethik. München, Verlag von C. H. Beck. (Wie auch die beiden andern im Text erwähnten Schriften.)

Der zweite Band von Schweitzers Kulturphilosophie gibt eine Geschichte der Ethik und die Umreißung einer eigenen Ethik, welche in einem dritten Band nähere Ausführung finden soll. Der Gesichtspunkt ist beide Male der Kulturaufbau; die Grundgedanken, welche im geschichtlichen Teil den Maßstab und im systematischen das Fundament bilden, sind im wesentlichen die Forderung einer denknotwendigen Lebensbejahung als Kulturgrundlage, und zu ihrem Zweck die Verwerfung jeder Anknüpfung von Lebensanschauung an Weltanschauung, da aus letzterer nichts anderes als Skepsis oder Pessimismus, auf jeden Fall Verneinung fließen könne. Stellt man so den Sinn des Daseins als nur gesetzten ganz auf das Ich, so ergibt sich, daß das letzte Wort einer solchen Lehre nur eine E t h i k sein kann. Denn mit der gewaltsamen Scheidung von allem Objektiven, das nur als Negatives, Gegenwurf, bloß Entgegenstehendes in Frage kommt, ist jeder Weg zu einer universellen Betrachtungsweise ästhetischer, religiöser oder weltanschaulicher Art verbaut — und das mit Willen. Das Denken legt Sinn und Vernunft ganz autonom aus seinem Optimismus in das Material hinein. Das Ich zieht allen Fortgang aus seinem rein apriorischen Willen, aus dem durch keinen Inhalt bedingten ausdehnungslosen Zentralpunkt. So steht Schweitzer einerseits der Kantschen Position näher als er denkt. Kant nimmt entsprechend seinem Lebensgefühl unreflektiert eine Fülle von Selbstverständlichkeiten der Aufklärung mit in diesen Punkt hinein und gelangt so zu den inhaltlichen Bestimmungen, dem Materialprinzip seiner Lebensgestaltung. Dem Motiv der Vormacht des Praktischen hat Kant gleichfalls in seiner Ethik ein Mo-

ment ruhender Theorie gesellt, nämlich Rationalismus, Glaube an die inhaltliche Allgemeinheit und Einsichtigkeit der Moral; ohne daß diese Verbindung zwingend wäre. Fichte ist minder unbefangen — um so viel enger auch den Mittelpunkt umkreisend, zentraler im Prinzip, unfolgerichtiger in der Einzelausführung. Sein Ethos hat einen notwendig tragischen, fruchtlos verkämpften Charakter an sich: es kämpft sozusagen gegen alles. Eine Lösung aus dieser Verstrickung konnte sich nur durch radikalen Umschlag in die absolute Gegenposition finden. Ohne die große Konsequenz und damit doch Ruhe des Systems, steht auch Schweitzer in scharfem Streit gegen das Ueberethische, Universale jeder Art. Er übersieht, daß im Leben notwendig die Strebung auf ein solches liegt; zunächst zu denken, theoretisch zu erfassen, ein umfassendes in sich selbst gegründetes Sein zu ergreifen, in das wir uns und unsere Ideale und Normen einordnen können und müssen. Gelingt das auch nie restlos, so ist doch die Forderung, die Lebensanschauung mindestens im Unendlichen mit einer Weltanschauung zusammengehen zu lassen, unentweichbar. Wir müssen die Werte zu Ende denken und zu einem universalen Sein in Verbindung setzen, auch auf die Gefahr hin, an den Punkt zu gelangen, wo die Alternative des Wertes in einer das Negative mitumfassenden Totalität unterzugehen droht. Das Leben kann sich nicht auf dem inhaltlosen Punkt der ethischen Selbstversteifung und stoischen absoluten Unabhängigkeit halten. Der Ausgang zum Objektiv-Empirischen konstituiert erst das Positive des Lebens und ist nicht bloß sein Sündenfall. Wir können nicht o h n e die Pflicht leben, aber nicht a l l e i n aus der Pflicht. Wird das d o c h versucht, wird Form, intellektuelle und moralische Ratio absolut gesetzt, so bringt sich die Wirklichkeit dem gegenüber doch wieder zur Anerkennung, wie Schweitzer selber sagt (S. 100). Aber sie hat auch ein Recht dazu; ihr Wert und Würde ist die Gesamtheit, welche das Irrationale notwendig mit umgreift und sofern das theoretische Abbild des Lebens gibt. Nicht umsonst urteilt Schweitzer über Schiller als Philosophen so abschätzig, welcher zuerst diesen Sachverhalt durchaus begriff. Auch die Kultur, welche Schweitzer allein auf die Ethik gründen will, lebt aus dieser Ganzheit von Form und Inhalt und nicht aus blanker Moral und ihrem reinen Imperativ. Tatsächlich waren die Zeiten großer Kultur nicht die Zeiten rein in sich gespannter Moralität. Auch die Religion als Gesamterscheinung hat ihr Wesen in einer verwandten Ganzheit; sie spielt eine bemerkenswert geringe Rolle in Schweitzers Ratschlägen zur Kulturkrise. In einer andern Schrift, die Schweitzer eben herausbringt: »Das Christentum und die Weltreligionen«, einem Vortrag vor englischen Quäkermissionaren, tritt sie ganz in den Vordergrund; nunmehr jedoch gleichfalls im Kerne auf Moral eingeschränkt kann das Christentum dem fernöstlichen Universalismus gegenüber, der als solcher von dem partikularen Moralstandpunkt aus notwendig unbegriffen

bleiben muß, mit Vorzug ausgespielt werden. Auch aus der Moral selbst wird mit Sorgfalt jeder ganzheitliche Grundsatz, wie er in den großen Moralen des Mittelalters sich darstellt, ausgeschieden. Weil solche Ethiken mit ihren gewaltigen sozialen Aufbauten nach außen notwendig mit einem gewissen Kompromißcharakter behaftet erscheinen müssen, verwirft Schweitzer jede überindividuelle Wesenheit, und greift auf eine Moral rein atomistischer Individualsympathie zurück, welche sich besonders auch auf Tier und Pflanze miterstreckt. Eine absolute »Ehrfurcht vor dem Leben« muß zum sofortigen Verhungern führen, welches sich jener Inder auch tatsächlich auferlegte, als man ihm einen Wassertropfen unter dem Mikroskop zeigte. Schweitzers Ausbiegung vor dieser Konsequenz fußt auf keinem klaren positiven Prinzip. In Wahrheit lebt Leben w e s e n t l i c h von Leben, und erhöht sich nur durch seine Bedrohung und Selbstverneinung zu seiner Kraftspannung und Positivität. Schweitzers Ethik ist durch und durch negativ, s i e trifft mit vollstem Gewicht die Gleichnisrede von den Pfunden. »Der Mensch sucht den Weg der ihn am wenigsten in Schuld hineinführt« (S. 258) — so spricht der ungetreue Knecht. »Die subjektive extensiv und intensiv ins Grenzenlose gehende Verantwortlichkeit für alles in den Bereich des Menschen tretende Leben: dies ist Ethik« (S. 236). Diese Moral vergeudet sich damit, Insekten einzeln zu bewahren, welche die Natur in einer warmen Sommernacht zu Milliarden ausbrütet und am Morgen im nächsten Tümpel ersäuft — und läßt dabei die großen Wesenheiten des Geistes, die eingeborenen Ziele des Lebens aus Unglauben notleiden — weil sie nicht mehr den Mut haben, Opfer zu nehmen, sondern an schlechtem Gewissen längst gestorben sind.

Um nun den positiven Inhalt, der in der Ausführung der Ethik nicht zu entbehren ist, zu ermöglichen, werden eine große Anzahl sehr problematischer metaphysischer Begriffe ohne jede Ableitung, noch dazu mit dem Anspruch der Denknotwendigkeit, eingeführt. Die neue Ethik ist für Schweitzer der Entdeckung der Magnetnadel gleich, sie bringt einen kontinuierlichen und systematischen Fortschritt hervor. Das Grundprinzip des Sittlichen gründet sich nach ihm im Denken, es ist der Optimismus, also, denkmäßig gesagt, der Vorrang des Positiven — welcher aber doch wohl vielmehr allem Denken bereits zugrunde liegt? Allein mit dem Anspruch der Denknotwendigkeit wird verstohlen ein Verhältnis zum S e i n gesucht. Der reine Primat des Willens, das bloße pflichtgemäße Wollen genügt nicht mehr. Es wird eine Synthese angestrebt, welche als solche notwendig irrational, »unlogisch« ist — so drückt sich die Abhandlung über das Christentum aus (welche sachlich und als Bekenntnis tiefer ist als die »Ethik«), und weist diese Synthese zutreffenderweise im Christentum als das Beisammen seiner zwei Aspekte, des »ethischen«, »dualistischen« und des »naturphilosophischen«, »monistischen« nach. Der Kernpunkt dieser »ethischen My-

stik« ist der »Wille zum Leben«, welcher einerseits als rein individuell, mit der schärfsten Frontstellung gegen jeden sozialen Imperativ aufgefaßt wird, andererseits aber doch ein harmonistisches Prinzip bedeuten und nicht etwa die absolute Selbstdurchsetzung, sondern die absolute Hingabe an die Anderen einschließen soll; und zwar nur die S u m m e der Anderen, ein Absolutes gibt es nicht. Das sieht denn doch zum Verzweifeln dem »größten Glück der größten Anzahl« ähnlich. Und die Synthese wird gleich wieder zersetzt. Das »naturphilosophische« Element wolle alles erklären, das »ethische« aber solle sich an dem B e s i t z des Zentralen genügen lassen: »Wenn ich dich nur habe ....«; »Denen die Gott lieben ....« Das seien die Spitzen des Ararat, wenn die Fluten des Unbegreiflichen über alles herschwellen. Allein wir haben es vielleicht von Noah, von dem wir ja alle stammen sollen, daß wir immer wieder Raben und Tauben auszusenden uns gedrängt fühlen, zu sehen, ob sie nicht finden können, da ihr Fuß ruhe, und ob sich die Wasser verlaufen haben?

Man sieht, dies alles ist theoretisch unzulänglich und wäre unfruchtbar zu widerlegen. Der Schwerpunkt liegt an anderer Stelle. Ganz zweifellos und unentbehrlicherweise hat Ethik eine Tendenz zur Selbstverabsolutierung; sich auf ihren leeren Wesenspunkt zu stellen und alles andere in ein Nein der bloßen Materialität hineinzuzwängen. Alle isoliert durchgeführte Moral ist atheistisch und geht in ihrer individuellen Verwirklichung auf den autonomen Stolz eines innerlich Lädierten zurück, der die Dialektik zwischen Sollen und Sein nicht mehr mitmachen kann, der aus tiefster Enttäuschung am Sein, aus Haß gegen Gott sozusagen, sich ganz auf das Sollen zurückgezogen hat, mit einer gewissen inhaltlichen Hoffnungslosigkeit, die nur noch um die Ehre kämpft. So ist es auch bei Schweitzer. »Mit dem Mute der Verzweiflung« hat er sich in die verlorene Stellung geworfen, »an den Fortschritt der Menschheit zu glauben« (S. 270). »Die Ethik fällt die Glücklichen an, ob sie sie aus ihrer Bahn werfen und Abenteurer der Hingabe aus ihnen machen kann« (S. 253). Hier treffen wir auf Schichten von anderer Kraft, Ursprünglichkeit und Tiefe als in den Theorien. Wir müssen, um Schweitzer nicht zu klein zu erfassen, ins Persönliche hinein. Seine jüngst veröffentlichten »Kindheitserinnerungen« bilden allein den Schlüssel zu seiner Philosophie; sie würden t a t s ä c h l i c h e i n m a l ein auf den Leib geschnittenes Material für Psychoanalytiker abgeben. Hier ist alles Krampf, Selbstvergewaltigung, tragisches Theater zweier zusammengezwungener gegensätzlicher Naturen. Ein ungemein empfindsames und empfindliches Kind tritt uns entgegen, das alles Erlebnis nur aus sich selbst bestreitet und nirgends naturhaft im Objektiven ruht, sondern von allem Vorkommenden sich nur in noch tiefere Selbstvergrabung zurückgewiesen findet. Es entdeckt sich einerseits voll dämonischer Leidenschaften, Lust an Tierquälerei, am Schlagen überhaupt. Lesen, Rauchen und alles hält sich ihm nicht in

bürgerlich und vernünftig temperierter Mitte, sondern reißt ins Grenzenlose und droht den Menschen zu versklaven oder zugrunde zu richten. In allem Natur- und Triebhaften klafft nach dieser Erkenntnis für immer eine bodenlose Gefahr. Und die andere Seite, die sich zum Herren macht, ist nicht imstande, jene besonnen einzugrenzen, sondern sie muß das Radikale radikal ausrotten, sonst kommt sie nie zum Vertrauen. Es ist eine unendlich weiche, feminine und beladene Natur, der die abgründigen Perspektiven des Lebens nie Zusammenraffung, sondern immer nur Furcht gebären, die aus Scheu vor Hybris und Selbstverlust sich systematisch immer mehr in chronisch schlechtes Gewissen einengt (»Das gute Gewissen ist eine Erfindung des Teufels« — Ethik S. 249), in Minderwertigkeitskomplexe aller Art, in die Idee, immer etwas tun und etwas sich versagen, ein Opfer, eine Leistung vor sich halten zu müssen, um das Recht zum Vorhandensein, zur Gleichstellung mit den andern zu erkaufen. »Die Ehrfurcht vor dem Leben gönnt mir mein Glück nicht. Du mußt einen Preis für dein Glück entrichten« (S. 253). Selbstverständlich fehlt hier nicht ein frühentwickeltes soziales Schuldgefühl, die Angst des Landpfarrersohns, sich abzuheben und etwas für sich zu sein. Das große Erlebnis dieser Jugend ist die nimmer schweigende moralische Forderung und Drohung, sie erscheint ihm als eine Wolke, die am Horizonte aufzieht und den ganzen Himmel überschattet; sie macht seine Kindheit unfroh und unfrei. Und die Reifung bringt keine Reaktion; der Jüngling weiß nichts Besseres als immer weicher, eindrücklicher, mitleidiger zu werden, sich vor jeder Abstumpfung zu bewahren und das Leid der Welt immer tiefer zu erleben. Man sieht, diese Ethik ist großenteils eine tiefe Verknechtung durch konstitutionelle Angst, welche schon im Existenzgefühl liegt: »das unbegreifliche Grauen des Daseins!« (S. 251).

Man kann in dieser Philosophie, deren Schicksal es ist, sich unsachliche Analysen gefallen lassen zu müssen, ein Stück Grenzlandtragik erkennen. Wir, denen die Geschichte nicht derart das Vaterland innerlich unter den Füßen weggezogen hat, wir wissen und haben etwas, das äußerstenfalls das Individuum hinnehmen darf, und fühlen durch dies grundsätzliche Verhältnis, trotz allem Entgegenstehenden, im Letzten doch das Leben nicht gemindert, sondern lebendiger, inbrünstiger schwingend und tiefer geläutert. Wem dies Prinzip einer synthetischen Inhaltsbestimmung der Kultur, einer auslesenden Wertkritik des Lebens fehlt, der muß hin- und herschwanken zwischen einer unterschiedslosen Hingabe an alles äußerlich Lebendige überhaupt und einer Zusammenziehung des Lebens in einen ungegründeten Punkt. Er wird forziert und gewaltsam, er ist zum Beispiel irrational, vielfältig, eigenwillig, leidenschaftlich, ausdrucksvoll, und möchte sich mit Gewalt rational, einheitlich, selbstlos, stoisch, in sich bleibend haben.

Mußten wir hier also eine Reihe von inneren Knickungen und Verwerfungen als wesenhaft in Schweit-

zers kulturphilosophischen Formulierungen aufweisen, so ist damit nicht gesagt, daß nicht der große, reine und gläubige Drang, der aus so mannigfachen Quellen und gewundenen Bächen zusammenläuft, unbedingt ehrwürdig und die Kenntnisnahme von ihm menschlich bereichernd sei. Wir sprachen oben von Don Quixote und seiner Dialektik. Auch Schweitzer ist ein irrender Ritter der Hingabe; um seinet- und seiner menschlichen Ausmaße willen sollten wir uns fast bewogen fühlen, d o c h an letzte Zulänglichkeit reinen guten Willens zu glauben; daß dieser seinen Gegenstand auch unter den objektiv sinnwidrigsten Verkleidungen absolut und seinem Wert angemessen in sich erzeuge und besitze. Und ist dem Glauben, der nach jeder Enttäuschung an der theoretischen und praktischen Unzulänglichkeit seines Gegenstandes, der Wirklichkeit, immer noch ein Größeres, ein Mehr seiner selbst einzusetzen hat, nicht verheißen, daß ihm solches alles, die Summe der Welt, der gegenständlichen Inhalte schließlich von selbst und aus ihm selbst zufallen werde? E. Brock.

Die Frage nach der Geltung und nach ihrem Ursprunge ist eine im strengen Sinne philosophische, d. i. allgemeinwissenschaftliche Frage; sie wird freilich hauptsächlich im Hinblick auf die Geltung mathematischer und naturwissenschaftlicher Gesetze behandelt, tritt aber in allen wissenschaftlichen Gebieten auf.

Besondere Bedeutung kommt ihr auf dem Gebiete der Rechtswissenschaft zu und daher hat sich von jeher die Jurisprudenz, wenn auch unter verschiedenen Titeln, mit diesem Problem befaßt. Man hat sich nebeneinander mit der in enger Beziehung stehenden konstitutiven Frage: was gilt, und der reflektiven: was ist Geltung, beschäftigt.

Vom Standpunkte des kritischen Idealismus gibt es nur zwei Geltungsquellen; alle Geltung entspringt der einen oder der anderen, alle Erkenntnis ist entweder a priori oder a posteriori. Und einer dieser beiden Quellen muß auch die rechtliche Geltung entspringen.

Daß die rechtliche Geltung aus apriorischer Erkenntnis herstammt, war die These des Naturrechtes, daher die unbedingte Allgemeingültigkeit der von dieser Doktrin aufgestellten Sätze. Die heute fast uneingeschränkt herrschende Lehre dagegen, der Positivismus, will nur die Erfahrung als Erkenntnisquelle des Rechtes ansehen.

Damit kann freilich der Gedankengang nicht abgeschlossen sein: welches ist denn nun die eigentliche »Rechtserfahrung«? Darauf antwortet die herrschende Auffassung: die soziale Wirklichkeit. Was befolgt, anerkannt wird, gilt. Wirksamkeit und Geltung werden einander gleichgesetzt. Daß diese Anschauung unrichtig ist, lehrt die kurze Besinnung, daß vielfach geltendes Recht nicht befolgt, nicht wirksam wird; man denke bloß an viele Kriegsverordnungen.

So mußte schon Bierling, der Schöpfer der »Anerkennungs«-Theorie, seine Behauptung, es gelte dasjenige als Recht, was von den rechtsunterworfenen Menschen als solches anerkannt werde, einschränken, indem er er-

klärte, nur die obersten Grundsätze des Rechtes müßten anerkannt werden, hierdurch erkannten die Menschen implicite auch die anderen Rechtssätze an. Hierin liegt ein in der heutigen Sozialwissenschaft häufig auftretender Fehler, den ich als Logifizierung des Bewußtseins bezeichnen möchte; wie die Logik von der Psychologie, so müßte aber auch die Psychologie von den widerrechtlich in sie eingedrungenen logischen Elementen befreit werden.

Gegenüber dieser psychologischen Richtung versucht die Wiener Schule[1]) die Geltung eines Rechtssatzes durch Zurückführung, Verknüpfung mit dem obersten Grundsatze, der Verfassung des betreffenden Staates, festzustellen. Dadurch läßt sich wohl die Frage nach der Geltung der mit der Verfassung verknüpften Rechtssätze beantworten, aber bei diesem obersten Satze erhebt sie sich neuerlich. Es scheint sich nun ein Ausweg zu bieten, indem man den Regreß fortsetzt und von der Verfassung, dem obersten Satze des staatlichen Rechtes, auf das überstaatliche Recht, das Völkerrecht, zurückgeht.

Freilich ist damit das Problem wieder nur zurückgeschoben, denn gerade auf dem noch so unsicheren Boden des Völkerrechtes wird die Frage: was gilt, und: worin besteht die rechtliche Geltung, brennend. Hier stehen sich zwei Theorien in scharfem Gegensatz gegenüber: jene, die das Völkerrecht (auf Hegel zurückgehend) aus dem Willen der einzelnen Staaten ableitet und jene, die umgekehrt den Staat auf das Völkerrecht gründen will. Die letztere Theorie kommt notwendig zur Behauptung, daß die Gesamtheit der Einzelrechtsordnungen eine Einheit darstellt, die erstere kann nur einzelne, zunächst unverbundene Rechtsordnungen der einzelnen Staaten erblicken.

Es ist aber von vorneherein durchaus nicht sicher, ob diese beiden Theorien die allein möglichen sind und einander ausschließen, und ob nicht eine genauere Untersuchung zeigt, daß es sich um eine zu verschiedener Zeit verschieden zu beantwortende Frage handelt und daß die Antwort nur aus der jeweiligen Rechtslage zu entnehmen ist.

Mit diesen Problemen beschäftigt sich das neue Buch Alfred Verdroß' »Die Einheit des rechtlichen Weltbildes auf Grundlage der Völkerrechtsverfassung«[2]). V. bestimmt jene Rechtsordnung als geltend (positiv), welche sich in Organakten aktuell realisiert; denn das Recht ist ihm eine »sich stufenförmig in Organakten entfaltende Ordnung«. Leider ist diese Theorie insoferne unvollständig, als V. nicht angibt, was er unter Organen versteht. Alle weiteren Behauptungen sind jedoch mit zwingender Logik geschlossen.

V. zeigt, daß das Völkerrecht geltendes Recht ist, indem es von Organen realisiert wird. Als solche fungieren in den meisten Fällen die durch das staatliche Recht bezeichneten Organe; diese schließen die Staatsverträge ab, aus denen sich ein großer Teil der Rechtssätze

1) Vgl. meinen Aufsatz in dieser Zeitschrift Bd. XI, S. 309 ff.

2) Verlag von J. C. B. Mohr, Tübingen 1923.

des Völkerrechts zusammensetzt. Die Geltung der Staatsverträge kann jedoch nicht aus dem Willen des betreffenden Staates abgeleitet werden, denn die auf einer bestimmten Staatsverfassung beruhenden Staatsverträge müßten beim Wegfallen dieser Stütze mit ihr dahinsinken; nun gibt es aber einen geltenden, d. i. von Organen aktuell realisierten Völkerrechtssatz, daß Staatsverträge auch dann weitergelten, wenn in den verpflichteten Staaten eine revolutionäre Verfassungsänderung eingetreten ist. Hierin liegt das entscheidende Argument gegen die Theorie, die das Völkerrecht auf den Willen der einzelnen Staaten zurückführen will.

Aber auch die entgegengesetzte Theorie ist unrichtig. Denn das Völkerrecht bedarf zu seiner Ergänzung des staatlichen Rechts, indem es das durch das staatliche Recht bezeichnete Organ zu seiner Realisierung beruft. Es ist z. B. das durch die Staatsverfassuug berufene Staatsoberhaupt auch völkerrechtlich berechtigt, Staatsverträge abzuschließen.

So sind beide Theorien, sowohl die vom Primate des Völkerrechts, als die vom Primate des staatlichen Rechts, abzulehnen.

Dementsprechend läßt sich auch nicht ein für allemal die Einheit des »rechtlichen Weltbildes« feststellen. (Der Ausdruck ist in bewußter Analogie zu dem Worte Plancks: die Einheit des physikalischen Weltbildes, gewählt.) Ob das einheitliche rechtliche Weltbild zu einer bestimmten Zeit gegeben ist, ist nur danach zu entscheiden, ob alle Staaten in der geschilderten Art verbunden sind, ob also das Völkerrecht die Organe jedes einzelnen Staates zu seinen Organen beruft und andererseits das staatliche Recht Organe zum Dienste des Völkerrechts einsetzt.

Man wird heute wohl ein einheitliches rechtliches Weltbild annehmen müssen, denn die heutigen Staaten gehören entweder dem Völkerbund an oder waren schon früher anerkannte Völkerrechtssubjekte.

In der Ueberwindung des scheinbar unüberwindlichen Theoriengegensatzes scheint mir das wesentliche, auch philosophisch bedeutsame Verdienst des Buches zu liegen. Damit sind jedoch noch nicht alle seine Gedankengänge erschöpft. So enthält das Buch u. a. zu neuen Resultaten führende Untersuchungen über die historische Entwicklung des Souveränitätsbegriffes.

Fritz Schreier (Wien).



FRIEDRICH NIETZSCHE.

EINE WÜRDIGUNG[1]).

VON

VITALIS NORSTRÖM.

> Was groß ist am Menschen, das ist, daß er eine Brücke und kein Zweck ist; was geliebt werden kann am Menschen, das ist, daß er ein Uebergang und ein Untergang ist. Zarathustra.

I.

Nietzsche sagt einmal von sich selbst: »Dieses Sehnen und Drängen nach dem Wahren, Wirklichen, nicht Scheinbaren, Gewissen, wie erbittert bin ich nicht darauf! Warum soll gerade ich von diesem düsteren und leidenschaftlichen Motiv verfolgt werden? Ich will ausruhen, aber ich darf nicht. Wieviel lockt mich nicht zum Verweilen? Ueberall sind Amidas Gärten vor mir: und gerade deshalb immer neues bitteres Los-

1) Vitalis Norström (1856—1916) wirkte als Professor der Philosophie an der Hochschule zu Gotenburg. — Er ist ein typischer Vertreter der schwedischen Persönlichkeitsphilosophie, befreit sie aber — und das ist das für die Geschichte der schwedischen Philosophie Epochemachende — von dem Dogmatismus jener spekulativen Metaphysik, dem sie — besonders unter Einfluß Schellings — bei Boström (1797—1866), dem bedeutendsten schwedischen Philosophen, und in seiner Schule unterworfen war. Norström will — damit befindet er sich auf der Linie von Kant zu Fichte — die Philosophie zu Kulturphilosophie werden lassen und sucht zu diesem Zwecke im Rahmen eines »transzendentalen und kritischen Pragmatismus« den Primat der praktischen Vernunft für alle philosophischen Disziplinen zu begründen.

Schriften: Ueber die Untersuchung der Form der gegebenen Wirklichkeit, 1885 (Om undersökningen av den gifvna verklighetens form). — Die Grundzüge der Sittenlehre Herbert Spencers, 1889 (Grunddragen av Herbert Spencers sedelära). — Der Materialismus vor der modernen Wissenschaft, 1890 (Materialismen inför den moderna vetenskapen). — Ueber Naturzusammenhang und Freiheit, 1895 (Om Natursammanhång och Frihet). —

reißen für mein Herz. Ich muß wieder meinen Fuß erheben, diesen müden, eingesargten Fuß, und weil ich muß, so werfe ich oft auf das Schönste, das mich nicht festhalten konnte, einen Blick der Erbitterung zurück, gerade deshalb, weil es dies nicht vermochte.« Jetzt braucht er indessen seinen »müden, eingesargten Fuß«, der gegen die Grenzmauer gestoßen, nicht länger mehr zu erheben. Aber vielleicht muß er eine Schwinge erheben?

Unsere »gebildete Allgemeinheit« macht zweifellos darauf Anspruch, Nietzsche zu kennen, wenigstens unsere »akademisch gebildete«. Dieser Denker hat ja mit seinen funkelnden Aphorismen, seinem tropischen Stil und mit seinen Himmel und Hölle stürmenden Paradoxen auf die glänzendste Weise die für einen Philosophen unserer Zeit siebenfach verriegelten Tore der Gleichgültigkeit und Unbemerktheit gesprengt. Ihn selbst liest man zwar ziemlich selten — schon die vielen Bände schrecken ab —, aber wer hat nicht unzählige Male diese wildduftenden, farbensatten, beflügelten Nietzsche-Worte in den Erzeugnissen der modernen Literatur gelesen, die von diesem Genius originale Licht- und Wärmestrahlen zu fangen suchten, die ihnen selbst mangeln? Aber auf diese Weise die wunderbaren Federn des Wildvogels auszuraufen, um damit die eigene Dürftigkeit zu schmücken, zeugt von wenig Bewußtsein von seinem wirklichen, einzigartigen und unvergeßlichen Wert. Der Verfasser dieser Zeilen glaubt an einen solchen Wert des Denkers, Dichters

---

Zwei Studien zu Platos Politeia, 1897 (Tvenne Studier Till Platos Politeia). — Was bedeutet ein moderner Standpunkt in der Philosophie? 1898 (Vad innebär en modern ståndpunkt i filosofien?). — Zu Platos Ideenlehre, 1899 (Till Platos Idelära). — Was ist Wahrheit? 1899 (Vad är sanning?). — Friedrich Nietzsche, 1900. — Vernunftforderungen, 1901 (Förnuftskrav). — Ellen Keys Drittes Reich, 1902 (Ellen Keys Tredje Rike) [Deutsche Uebers. 1907 u. Titel: Das tausendjährige Reich]. — Die religiöse Erkenntnis, 1902 (Den religiösa Kunskapen). — In welchem Sinne ist Jesus unser Erlöser? 1902 (I vilken mening äs Jesus vår frälsare?) [Deutsche Uebers. in Religion und Geisteskultur, 1907]. — Der Radikalismus noch einmal, 1903 (Radikalismen ännu en gång). — Zur Kritik des Wahrheitsbegriffes, 1903 (Till kritiken av sanningsbegreppet). — Naives und wissenschaftliches Weltbild, 1905 (Naiv och vetenskaplig världsbild) [Deutsche Uebers. in Archiv f. syst. Phil. Bd. 13—14, 1907—08]. — Griechische Lebensweisheit, 1905 (Grekisk levnadsvishet). — Die Selbstbesinnung der Naturerkenntnis, 1907 (Naturkunskapens självbesinning). — Massenkultur, 1909 (Masskultur). — Dogmatismus, 1910 (Dogmatism). — Religion und Gedanke, 1912 (Religion och Tanke). — Das Persönlichkeitsprinzip, 1912 (Personlighetsprincipen). — Der Intellektualismus, 1913 (Intellektualism). — Henri Bergson, 1914. — Was ist Christentum? 1915 (Vad är kristendom?). — Kant und wir, 1915 (Kant och vi). Die letzten fünf Schriften mit anderen vereint erschienen in Tankar och Forskningar, 1915. — Die Grundformen der Religion, 1916 (Religionens grundformer). — Ueber die Willensfreiheit, 1917 (Om viljans frihet). Anm. d. Uebers.

und Menschen Nietzsche, und dieser Glaube bildet die Bedingung dafür, daß diese Zeilen geschrieben worden sind. Er sieht nicht nur auf die unvergleichliche Schärfe seines tötenden Dolches, auf die dämonisch saugenden, dunkel rauschenden Gedankentiefen bei ihm, auf die infernalische Glut des Lebensgefühles und auf das, was sonst noch blendet, brennt, berauscht und verführt, vielmehr auf etwas, was trotz ihm selbst nicht jenseits von Gut und Böse ist, sondern was als ein unvergleichlicher Wert erstrahlen wird, solange das Gute zugleich als das Erhabene, Vornehme und Adelige festgehalten wird. Nietzsche ist durchaus nicht die von allem positiven guten Inhalt chemisch reine Formalintelligenz, unter deren glänzender Oberfläche sich bloß eine stinkende Fleischlichkeit verbirgt, auch nicht nur ein Lustgarten zwischen den Wendekreisen, wo die Phantasie auf Schlangen und Skorpione tritt, wenn sie zwischen Palmen und Pisangen dahinwandert, er ist kein bloßes Ueberströmen des Füllhorns der Natur, sondern die Geschichtsforscher der Zukunft werden seinen Namen unter die Zeichen einreihen, die die neue moralische Aera ankündigten. Aber er hat allerdings Grund dazu, (im »Antichrist«) zu sagen: »Erst das Uebermorgen gehört mir.« Denn »lange muß der wie schwarzes Ungewitter am Berge hängen, der einmal das Licht der Zukunft anzünden soll«. Die philiströsen Rechtdenker, bei denen der Entwicklungsgedanke nur als Bildungszierat, aber nicht als Blutelement aufgenommen ist, sehen vielleicht in dem kranken deutschen Denker meistens bloß ein merkwürdiges pathologisches Phänomen, in den anarchistischen Köpfen spukt er als »der rote Schein«, der zeigt, daß der Brand bereits entfacht ist, in dem die »konventionellen« moralischen Werte nach ihrem Glauben allmählich verzehrt werden, aber für andere bedeutet er einen Auslug hinein in das Land eines späten Morgens. Das Traurige ist bloß, daß er es selbst so schwer für uns gemacht hat, zu sehen, wer er war, was wohl hauptsächlich nicht auf seiner bis zum Ueberdruß getriebenen intellektuellen Beweglichkeit beruht, nicht auf seiner wilden Ueberspanntheit, die keine systematische Arbeit gestattet, auch nicht auf seinem unüberwindlichen Triebe, die Gedankenlinien mit den Schnörkeln und Rosetten der Dichterphantasie zu verdecken, sondern darauf, daß er sicher für sich selbst in vielem ein anderer war als der, der er wirklich gewesen, und deshalb selbst in vielen Stücken sein schlechtester Dolmetsch. (Uebrigens erkennt Zarathustra-Nietzsche selbst an, daß »die neuen Tafeln bloß halb geschrieben sind«.) Für die ruhige und tiefe Betrachtung ist er jedoch

eher der moderne Stoiker als der Sophist, indem er mit dem Bilde des Uebermenschen für die schlappe moderne europäische Durchschnittsherde »das Ideal des Weisen« darzustellen versucht. Nietzsche glaubt ein tragfähigeres moralisches Fundament zu legen, als das, worauf wir jetzt bauen, indem er das Gehorsamsgefühl zum Machtgefühl (»Wille zur Macht«) umstimmt und die Pflichtgebote als Interessen der Einzelnen für Machtentwicklung auffaßt. Dies in Hinsicht auf die Quelle der Sittlichkeit und der Kultur. In Hinsicht auf ihr Ziel wird er von einer intensiven Empfindung der unerträglichen Begrenzung des streng christlichen Ideals (Asketismus) und der unheilbaren Versumpfung des Human-Zivilisatorischen (Mechanisierung des Lebens) geleitet. Undeutlich, aber unverkennbar weist er auf ein reicheres und männlicheres hin, auf das des dritten Reiches. Es sind bloß die Mönche und die »Bildungsphilister«, die das nicht sehen. Zu wirklicher, aber unzulänglicher Entschuldigung für diese Blindheit gereicht — Nietzsches eigene, die sich im Mangel an historischem Sinne zeigt, wenn er, geblendet von dem neuen Licht, das in dünnen Strahlen auf ihn fällt, gegen das alte anrast, nicht einsehend, wie sehr das Dunkel sich verdichtete, wenn das große Licht vor dem kleinen ausgelöscht würde, und daß wir unbedingt Licht zu Licht legen müssen, aber daß wir es uns nicht leisten können, irgendeines auszublasen. Aber so ist das ja sehr oft. Der Geist der Entwicklung hält es nicht für Raub, seine Werkzeuge dem einen Auge der Menschen wegzunehmen, auf daß sie mit dem anderen das Ziel um so strenger in Sicht haben, um dessentwillen sie eigentlich da sind. Bei Nietzsche gibt es bloß unerhört allzuviel Einseitigkeit und hartes, rücksichtsloses Niedertreten von allem, was ihm in dem Weg zu stehen scheint. Aber ist das nicht ein moderner Zug, daß alle überlegene Kraft so leicht hysterisch werden will? Wenn Nietzsche von R. Wagner sagt, er sei »eine Neurose«, so kann dies sicher in noch höherem Grade auf ihn selbst angewandt werden, und er bildet eine glänzende Bestätigung seiner eigenen Aeußerung von den »Urhebern des Werkes«, daß, wenn ein solcher bis an die äußerste Grenze seiner Kraft geht, das Werk den Betrachter aufregt und ihn durch seine Spannung ängstigt. Bloß eine »Dreiviertelskraft« macht den Eindruck der Gesundheit. Aber das Unbehagen der Ueberreizung, das der Nietzsche-Leser so reichlich erfährt, darf keineswegs den Totaleindruck bestimmen.

Welches ist denn der »Totaleindruck«? Wenn ich diesen ausdrücken wollte, noch eingehender, als es bisher schon geschehen ist, so möchte ich sagen, daß bei Nietzsche bis jetzt in unserer Kultur unterdrückte

Elemente gewaltsam ihre Schlangen- und Drachenhäupter aus den grausigsten Abgründen des Daseins heraus erheben im Namen einer sublimen Schönheit, die über die Höhe des Göttlichen hinausreicht. Gewiß sind Nietzsches Gedanken oft Würmer und Drachen, aber »das Böse ist unsterblich wie das Gute« [1]), es ist ein ewiges Element im Dasein und darin — in der weiten Bedeutung, die er dem gibt — wohl eine Urkraft und eine ursprüngliche Berechtigung der Art, daß das Gute selbst nicht ohne jenes sein kann. Keine fromme Phantasie kann sich einen überirdischen Zustand von lauter Gutheit und Seligkeit ausmalen, ohne daß dieser, gerade in und während der Färbung, in eine Leerheit und in eine Mark- und Saftlosigkeit umschlagen würde, die nicht ausgehalten werden können. Aber geradezu karikaturmäßig wirkt das auf Altruismus und Lebensmechanisierung aufgebaute »größtmöglichste Glück für die größtmöglichste Anzahl von Menschen« der modernen »Freiheits«-Apostel. Man höre doch Nietzsche! Wie wenig wißt ihr, ihr Beliebten und Gutmütigen, von dem Glücke der Menschen! Glück und Unglück sind Zwillinge, die zusammen großwachsen oder auch bei euch — klein. Statt das Leiden abzuschaffen, wollen wir es noch größer und schwerer haben, als es jemals war. Wohlbefinden, wie ihr es auffaßt, bedeutet ja für uns das Ende. Ein Zustand, der den Menschen lächerlich und verächtlich macht und der ihn seinen Untergang wünschen läßt. Das Leiden soll durch Kultur hervorgebracht werden: das große Leiden. Bloß durch eine solche Kultur ist jeder Schritt in der Erhebung der Menschheit getan worden. Streit ist besser denn Frieden. Wer glücklich leben will, muß am Rande eines Abgrundes leben. Baut eure Städte an den Krater des Vesuv. Des Lebens große, verborgene Kunst liegt darin, gefährlich zu leben usw. Aber Nietzsche hält dieses Leiden, das der Zwilling des Glücks ist, nicht vom Umgang mit dem moralisch Schlechten fern. Im Gegenteil. In e i n e m Anlauf löst er ihre Koppel zum Sturme auf alle bisher anerkannten Lebensziele, die bloß auf das Gute gebaut sind. In dieser Zusammenkoppelung liegt ohne Zweifel der unheilvolle Sündenfall seiner Ansicht; aber das Entsetzliche im Hasse gegen das Gute in gewissen seiner höchsten Gestalten (dem Christentum!) darf uns nicht vergessen lassen, daß dieser aus einem lebendigen Gefühle der Begrenzung oder Versumpfung aller gegebenen historischen Ideale hervorgewachsen ist. Nietzsches Philosophie ist fast in allen ihren ausgeführten Formulierungen verabscheuungswürdige Lüge, aber ihrem treibenden Grunde nach enthält sie ein Komplement zu den herrschenden Lebensauffassungen, das diese assi-

1) Wort Tegnérs. (Anm. d. Uebers.)

milieren müssen, wenn sie weiterleben wollen. Es ist erstaunlich, daß der Menschengeist solche Gegensätze bergen kann! Aber sein Geist zersprang doch daran.

Seinem innersten Wesen nach ist Nietzsches Philosophieren Schönheitskult in der Form einer glänzenden Liebe zu der auf eine mehr äußere Weise gefaßten Unendlichkeit, wovon die Ewigkeit offenbar auch eine Form ist. »Ich liebe dich, o Ewigkeit!« (Zarathustra). Von dieser äußeren Unendlichkeit bildet die adelige Menschenkraft die physiologische Widerspiegelung. Diese aristokratische Kraft ist Nietzsches Ausgangspunkt bei der Behandlung der ethischen und sozialen Probleme. Nietzsche gewinnt seinen Standpunkt in diesen Fragen nicht durch Vertiefung in den Geist und Inhalt des sittlichen Lebens, sondern durch geniale Intuition des sublimen Menschen, der stark genug ist, sowohl seine Ueberzeugungen, als auch seine Handlungen vollkommen selbständig zu verantworten und zu riskieren. Der »Künstlerphilosoph« hat einen titanischen Blick auf den Menschen. Der ideale Mensch ist die absolut auf sich selbst ruhende und von sich selbst nach außen wirkende, von aller Auktorität radikal freigemachte Individualität. Die gefährliche Flucht des Einzelnen durch weite Räume und über dunkle Tiefen ist es, die ihn reizt und die seinen Sinn mit dem schwellenden Pathos der sublimen Schönheit füllt (»Pathos der Distanz«). Kein Ankertau, kein Ballon, kein Boot, kein Hafen. Bloß eine unerhörte innere Spannkraft und unermeßliche Ausblicke. Der titanische Blick auf das Menschenleben kehrt gemildert und gedämpft in dem speziell prometheischen wieder, den wir so oft bei den großen Dichtern (Goethe!) antreffen. Aber dieser prometheische Geist, wenn auch immerhin gotttrotzend und menschlich freigeboren, ist doch nichts anderes als der Dampf, der das Rad unserer Kultur treibt. Er ist die Seele der edlen positiven Humanität. Nietzsche ist Titan in einem weit negativeren Sinn und begnügt sich überhaupt nicht damit, titanisch zu sein, sondern er ist dämonisch (diabolisch). Hierin zeigt er eine deutliche Freundschaft mit den dämonischen Geistern in der Kunst, Byron, C. J. L. Almquist, Heine, H. Ibsen — um bloß einige Namen zu nennen, die sich gerade aufdrängen. Aber Nietzsches »Pathos der Distanz« ist so stark, daß es alle alten Rekorde übertrifft. Prometheus löst die Fesseln der Menschheit und macht ihre Kulturkräfte frei. Er gründet die Religionen der Menschen auf ihre sittlichen Bedürfnisse und Entwicklungsgrade und sieht, auf dem moralischen Gebiet, im Ja und Amen der freien menschlichen Individualität die einzige Sanktion für alle sittlichen Gebote. Aber Mephisto

wischt die Grenzlinie zwischen Gut und Böse aus. Dorthin ist Nietzsche ohne Zweifel gegangen und in dieser Richtung noch mit größerer bewußter Kraft als irgendein anderer, den ich kenne. Aber hier ist eine Distinktion durchaus notwendig, damit das Urteil nicht ganz und gar fehlgreife. Hat man ein Gefühl von der Eigenart des Geistigen und von dem unbedingten Wert des guten Willens, so muß man die tatsächlich unüberbrückbare Kluft zwischen Nietzsches wildem Haß gegen die Lebenswerte merken, die seinen Durst nach Schönheit, geistiger Macht und unbegrenzten Räumen nicht stillen, und zwischen der Erdkriecherei dieser engbenachbarten Autochthonen, die keinen Platz weder für religiöse, philosophische, noch ästhetische Unendlichkeitstriebe haben. Auf der einen Seite eine alles fordernde Liebe zu dem Idealen, die enttäuscht worden ist, und deshalb in ihrem Ausdruck in Haß umschlägt, auf der anderen eine Zukunftsperspektive, deren Quintessens die Schweineschnauze aller im selben fetten Troge ist, auf der einen Seite die Intermundien, auf der anderen ein Prokrustesbett. Nietzsches sog. Haß gegen das Gute ist weniger ein solcher, als ein Notruf nach einem Lebensinhalt, der sich ihm nicht darbietet, d. h. nach der Erlösung des Einzelnen von seiner Leerheit und nach Befruchtung mit einer übergeordneten Geistigkeit, die Wesen, aber nicht Schein ist. Wer wagt tiefinnerst jemand vorzuwerfen, daß er kein Gegenstand für eine besondere Gnade gewesen ist?

Man darf sich nicht von fieberkranken Ueberworten und Metaphern betrügen lassen, auch nicht von Spott und Hohn oder scheinbarer und wirklicher Leichtfertigkeit. Wir, die wir unsere Hoffnung auf ein künftiges Leben setzen, an Vervollkommnung und Seligmachung in einem Jenseits glaubend, haben allen Grund Nietzsches nähere Freundschaft mit uns als mit unseren Gegnern anzuerkennen, diesen verkrüppelten Dogmatikern und Orthodoxen, die aus purer Wissenschaftlichkeit unfähig sind, an Geist und Freiheit zu glauben und sich dazu zu bekennen, und die ihre Blöße mit billigen Resten idealen Sinnes verhüllen, den sie Altruismus nennen. Ihr wollt uns an das Leben, ihr Autochthonen, unsere Religion, unsere Metaphysik und unseren Patriotismus mit eurer »exakten Wissenschaft widerlegend«. Es lohnt sich wenig, über eure Widerlegung zu streiten. Aber eines können wir im Voraus sagen und dabei bleiben: unserem Gefühls- und Willensleben werdet ihr mit euren Erfahrungen und mit eurer Mathematik nie beikommen. Wir wollen metaphysische Träume haben, und — wir haben sie. Wir wollen unseren Wandel und unsere und eure Welt, soweit wir dies erreichen, nach diesen Träumen einrichten, wie ihr sie nennt, und — wir

tun es. Wir wollen eure Gegner sein und — wir bekämpfen euch. Wir würden uns schämen, in euren geistigen Horizont eingeschlossen zu sein und uns zu euren letzten Kulturzwecken zu bekennen. Auf dem Boden der theoretischen Meinungsverschiedenheiten liegen streitige Gefühle und Willen. Der die Schilderung des »Glückes der letzten Menschen« im Vorwort zu »Zarathustra« und anderwärts gegeben hat, der ist nicht »der Mund für eure Ohren«. Nicht der, der »den Pfeil seiner Sehnsucht jenseits des Menschen sendet«, nicht der, dessen Wille von einer Zukunft schwillt, zu der keine andere Brücke gelegt werden kann als sein eigener Untergang.

»Ich liebe den, dessen Seele übervoll ist, so daß er sich selbst vergißt, und alle Dinge in ihm sind: so werden alle Dinge sein Untergang.«

»Ich liebe den, der freien Geistes und freien Herzens ist: so ist der Kopf nur das Eingeweide seines Herzens, sein Herz aber treibt ihn zum Untergang.«

»Ich liebe die, welche verkündigen, daß der Blitz kommt, und als Verkünder zugrunde gehen.«

»Geist ist das Leben, das selber ins Leben schneidet: an der eigenen Qual mehrt sich das eigene Wissen — wußtet ihr das schon? Und des Geistes Glück ist dieses: gesalbt zu sein und durch Frauen geweiht zum Opfertiere — wußtet ihr das schon?«

Er ist nicht euer Mann, der da sagt: »Ich liebe dich, o Ewigkeit!«

Vier sind der Höhen des Geistes: Der Olymp der Götter. Das Sinai der Tafeln. Der Tabor der Verklärung. Zuletzt leuchtet für den Wanderer Zarathustras ungetaufter Berg hervor. Aber der Durchschnittsaltruismus (der Utilitarismus) hält nicht auf Berge zu, sondern auf Kleeäcker. Nietzsche hat auch ein Wort über das »Herden-Glück« dieser Richtung.

II.

Man ist geneigt, den Schlüssel zum Problem Nietzsche gegebenerweise in seinem psychologischen Entwicklungsgang zu suchen. Die Schwierigkeit liegt wesentlich darin, erklären zu können, wie solche gewaltige Gegensätze, die einem bei diesem Denker begegnen, in ein und demselben Geiste zusammen bestehen können. Das einfachste wäre ja, wenn man die widerstreitenden Elemente nacheinander in die Richtung der Zeit legen und zeigen könnte, wie sie sich nachträglich verdrängt haben. Tatsächlich pflegt man auch, und zwar mit vollem Recht, auf drei Entwicklungsabschnitte bei Nietzsche hinzuweisen: eine ästhetische

Jugendperiode (romantischer Pessimismus, bis 1876), wo er im Anschluß an Schopenhauer und Wagner den höchsten Wert in der Kunst sieht; eine Uebergangszeit von intellektualistischen Aufklärungstendenzen, wo die Erkenntnis der Wahrheit in positivistischem Geiste über alles andere erhoben wird; eine antichristliche Periode von Kraftnaturalismus, wo die »Herrenmoral« gepredigt wird, die das Ziel hat, den »Uebermenschen« zu erzeugen. Die Hauptexponente der ersten Periode würde sein: Unzeitgemäße Betrachtungen (1873 bis 1876), die der zweiten Menschliches Allzumenschliches (1876—80), die der dritten Also sprach Zarathustra (1883 bis 1885), das im ganzen Nietzsches Hauptarbeit und eines der glänzendsten und tiefsten Kunstwerke der modernen Literatur ist. Aber dieser historische Gesichtspunkt muß mit Vorsicht gehandhabt werden, wenn er nicht zur Oberflächlichkeit führen soll. Denn nicht genug damit, daß Züge unterschieden werden können, gemeinsam für alle die drei Perioden und im übrigen festbestehend unter allen Stimmungs- und Ueberzeugungswandlungen (»ich habe mich zweimal überlebt«), nämlich das Gefühl einer eigenartigen Zukunftskultur (der prophetische Zug), die Neigung zu Paradoxen, die unhistorische Denkungsart, der radikale Individualismus und Aristokratismus. Die Grundgegensätze liegen in allen Entwicklungsphasen vor, wenn auch heftiger und gewaltsamer, je länger der Streit währt. Sie liegen wesentlich nebeneinander, nicht nacheinander. Aber nicht hierin zeigt sich die eigentliche Tragik in Nietzsches Entwicklung, sondern die liegt darin, daß die Intensität des Kampfes bei ihm nicht wie bei glücklicheren Naturen bis zu einem gewissen Maximum steigt, wonach die Spannung abnimmt und in Ausgleich übergeht, sondern sich stets steigert, um in unheilbarem Wahnsinn zu enden. Die Elemente, die sich bei Nietzsche unversöhnlich bekämpfen, sind einerseits ein hochgespanntes Individualitäts- und Persönlichkeitsbewußtsein und andererseits der Naturalismus der Zeit. Im ganzen siegt das erstere, aber der geschlagene Gegner rächt sich dadurch, daß er dem Sieger seinen Stempel so aufdrückt, daß dieser selbst bis zur Karikatur verzerrt wird und der Erfolg in Fiasko umschlägt. Aus dem in Augenblicken der Begeisterung sich enthüllenden Kulturideal wird eine schmutzige Mischung von Gut und Böse — ohne klare, reine Linien und ohne Macht, die Persönlichkeit auf andere Weise als nur als nebelhafte Ahnung und rauschhafte Stimmung zu ergreifen, aus dem Idealmenschen wird die blonde Bestie des Uebermenschen, deren Füße auf Menschenleben und Menschenglück herumtreten, und aus dem Wahrheitssuchen geht als Resultat

hervor: es gibt keine Wahrheit. Einen so ungeheuer energischen Start gegen die Höhen des Gedankens hin und einen so erbitterten Widerstand gegen den von der Seite des Abgrundes her Hervordringenden hat man wohl selten oder niemals vorher erlebt. Wenn man als ein von Mitleid erfaßter Zeuge vor Nietzsches Kampf dasteht, so stellt man sich immer wieder die schmerzliche Frage: »Warum bekommt er keine Hilfe, warum bekommt er niemals Ruhe?« Vielleicht deshalb, weil er mit dem Verlust von Verstand und Leben seinen strahlenden Glauben an die Macht des Opfers besiegeln würde? Aber dann ist ziemlich viel von einem Märtyrer in diesem Antichrist.

Nietzsches Gebrauch der Worte »Gut« und »Böse« ist ein ziemlich willkürliches Spiel ohne feste Abgrenzung und Beobachtung von Konsequenz. Dies trägt nicht wenig dazu bei, seinen Darstellungen einen gefährlichen und unmoralischen Zug zu verleihen, gleichwie es auch seiner »Umwertung der Werte« zu ihrer äußerst radikalen Prägung verhilft. Das »Böse« bekommt seine Hauptfarbe nicht von Sünde und Laster in dem Sinne, in dem wir diese Worte nehmen, sondern es bedeutet hauptsächlich gewisse Affekte im Gegensatz zu anderen, die das »Gute« bilden. Nietzsche geht davon aus, daß die herrschende Moral eine milde und freundliche Gesinnung fordert, Mitleid eine strenge Herrschaft über alle Aeußerungen von Haß, Verachtung, Wut, Gewalttätigkeit. Er hat sich an der Vorschrift des Evangeliums blind gestarrt: »Ich aber sage euch, daß ihr nicht widerstreben sollt dem Uebel, sondern so dir jemand einen Streich gibt auf deine rechte Backe, so biete die andere auch dar«, und sieht in einer solchen »negativen« Sinnesrichtung den Kern und das Wesen des Christentums. Gegen diesen Kardinalpunkt richtet sich seine erbitterte Kritik. Im Christentume liegt, meint er, ein N e i n an das Leben, dem er sein volles J a entgegensetzt. Ueber dieses Ja laßt uns folgende ewigkeitgesättigte Strophe hören:

»Schild der Notwendigkeit!
Höchstes Gestirn des Seins —!
— das kein Wunsch erreicht,
das kein Nein befleckt,
ewiges Ja des Seins,
ewig bin ich dein Ja:
denn ich liebe dich, o Ewigkeit!«

In seiner »Genealogie der Moral« sucht er die ursprünglichen Bedeutungen der moralischen Wertbegriffe aufzuweisen, wie diese Bedeutungen umgeworfen und als »die in der Sprache versteinerten Grundirrtümer der

Vernunft« befestigt worden sind, und gegen diese Umwerfung richtet sich seine »Umwertung«. Das Urteil »gut« rührt nicht von denen her, denen »Güte« bezeigt worden ist. Im Gegenteil sind es die »Guten« selbst, d. h. die Vornehmen, Mächtigen, höher Gestellten und Hochgesinnten gewesen, die zuerst sich selbst und ihre Handlungsweise als gut, d. h. als erstklassig zu allem Niedrigen, Niedriggesinnten, Simplen, Pöbelhaften gefühlt und festgelegt haben. Aus diesem Pathos der Distanz haben sie sich das Recht genommen, Werte zu schaffen und sie in Namen auszuprägen. Was ging sie der Nutzen an! Gerade im Verhältnis zu einem solch warmen elementaren Hervorquellen von rangbestimmenden Werturteilen ist der Nutzgesichtspunkt so fremd und inadäquat als möglich. Hier ist nämlich das Gefühl in scharfen Gegensatz zu dem niederen Wärmegrad geraten, den jede berechnende Klugheit, jedes Nützlichkeitskalkül voraussetzt, und zwar nicht für ein einziges Mal — als eine Ausnahme —, sondern für immer. Die Vornehmheit und das Pathos der Distanz, das dauernde und dominierende Total-Grundgefühl einer höheren herrschenden Art im Verhältnis zu einer niederen Art, zu einem »Darunter« — d a s ist der Ursprung des Gegensatzes »Gut« und »Böse«. In diesem Ursprung liegt, daß das Wort »gut« von Anfang an sich durchaus nicht an »unselbstische« Handlungen knüpft. Dies geschieht im Gegenteil erst dann, wenn die aristokratischen Werturteile sich zu verdunkeln beginnen: dann drängt sich dieser ganze Gegensatz »selbstisch« — »unselbstisch« mehr und mehr in das moralische Bewußtsein ein. Da tritt der Herdeninstinkt immer mehr in den Vordergrund. Aber lange dauert es, bis dieser Instinkt ganz und gar Herr über die moralische Wertung wird. Will man auf die richtige Spur kommen, so muß man dem Fingerzeige folgen, den die in den verschiedenen Sprachen ausgeprägten Bezeichnungen für das Gute in ethymologischer Hinsicht geben. Es zeigt sich, daß sie alle auf ein und denselben Wandel zurückführen. Ueberall liegt »vornehm«, »edel« im Standessinn zugrunde. Daraus hat sich »gut« in der Bedeutung von »geistig vornehm«, »edel«, entwickelt, eine Entwicklung, die stets parallel mit der Entwicklung: »simpel«, »pöbelhaft«, »schlecht«, »böse« läuft. Dem moralischen Wertbegriff liegt der politische Rangbegriff zugrunde. Die Herren und Machthaber waren von Anfang an vornehm, schön, gut, glücklich, geliebt von den Göttern. Der Haß der beherrschten Masse gegen ihre Herren hat die Umwendung der aristokratischen Bewertung zustandegebracht, woraus als Resultat hervorging, daß nur die Elenden, Armen und auf alle Weise Mißbegünstigten die Guten und Frommen geworden sind, die, denen das Himmelreich verheißen ist: Nietzsche spricht

von einem Sklavenaufruhr in der Moral, der eine zweitausendjährige Geschichte hinter sich hat, und den wir nicht sahen, weil er als Sieger aus dem Streit hervorgegangen ist. Auf dem Boden der »Ressentimentsmoral« der Masse liegen Haß, Eifersucht und Leiden. Alle vornehme Moral geht von einem triumphierenden Ja an das Leben und an sich selbst aus; die Sklavenmoral von einem Nein an etwas außerhalb Seiendes und Fremdes; und dieses Nein ist ihre Schöpferhandlung. Ihre Aktion ist im Grunde Reaktion. Auf der einen Seite innere Harmonie, Sicherheit und Kraft, gegründet auf die Funktionskorrektheit der regulierenden Instinkte, außerdem ein tapferes Losgehen auf Gefahren und Feinde, schwärmerische und plötzliche Ausbrüche von Zorn, Liebe, Ehrfurcht, Dankbarkeit, Rache, mit einem Worte ein Ueberschuß an plastischer Kraft. Auf der andern Seite schlau berechnende Klugheit (»Geist«), unlöschbarer Haß gegen die Starken, gegenseitiges Mitleid, Selbstbeherrschung, Vorsicht, Bestimmung des Guten bloß als Gegensatzes zu dem, was man fürchtet und haßt. Aristokraten und Demokraten! Römer und Juden!

Hier müssen wir festhalten, daß Nietzsches »Umwertung der Werte« im Grunde genommen gar nichts so radikal Neues bezeichnet, sondern eher an eine wohlbekannte ältere Auffassung erinnert. Nietzsches Standpunkt in dieser Hinsicht schmeckt etwas nach Schwärmerei für den »Naturzustand« und bringt den Gedanken gleichzeitig auf die Renaissance und auf Rousseau.

Bereits durch diese historischen Beziehungen wird Nietzsches brandrote Farbe etwas gemildert. Aber noch mehr geschieht dies dadurch, daß er das moralisch Schlechte niemals an Stelle des moralisch Guten setzt, sondern bei dem letzteren stets mit der größten Energie sozusagen die Höhendimension festhält. Das Gute muß erhaben sein. »Noblesse« ist seine Devise, und »noblesse oblige« in allerhöchstem Grade bei Nietzsche. Ja, er geht sogar soweit, daß er »Liebe zum Feinde« nur bei den Geistesaristokraten für möglich hält, wenn sie überhaupt auf Erden möglich ist. Damit hat er diese Liebe unzweideutig als mit dem Guten vereinbar bezeichnet, so wie er es haben will. Man hat deshalb gar kein prinzipielles Recht, Nietzsches »Umwertung der Werte« als unmoralisch zu stempeln. Der tragende Gedanke in seinem Moralsystem ist die Liebe zum Leben als dem einzig zureichenden Grunde des sittlichen Handelns, dieses sein unbedingtes Ja zu dem Leben, das von keinem Nein befleckt werden darf, das aber auch kein Wunsch erreicht. Die tiefere Bedeutung seiner Auffassung des Guten geht aus seiner Lehre vom »Uebermenschen« hervor.

»Der Uebermensch ist der Sinn der Erde.« — »Mein Leid und mein Mitleiden — was liegt daran! Trachte ich denn nach Glück! Ich trachte nach meinem Werke!« (Zarathustra.) — Ueber Nietzsches »Uebermenschen« gehen manche Legenden. Er ist bald eine Münze geworden, die von Hand zu Hand geht, aber deren Prägung durch den Gebrauch abgenützt und unleserlich geworden ist. Für Nietzsche selbst bedeutete der Uebermensch in der Hauptsache nicht den griechischen Tyrannen, der »tun konnte, was er wollte«, und der seine Macht dazu benutzen wollte, sich in Reichtum, Ausschweifungen und blutigen Gewalthandlungen aller Art zu wälzen. Der geistig vornehme und zugleich sich selbst opfernde Uebermensch ist nicht vom selben Schlag wie das Ideal der Sophisten, das eben der Tyrann war. Wir dürfen nicht vergessen, daß Nietzsche, besonders in seinen letzten Schriften, hie und da, aber stets mit exaltierter Begeisterung das Leiden apotheosiert, in welcher Hinsicht er der Moral Christi nicht ferne steht. Die Bedeutung des Uebermenschen darf deshalb durchaus nicht darauf reduziert werden, einzig und allein ein gesunder und starker Genußmensch zu sein, der andere Menschen und äußere Dinge als Mittel für sein Genußleben beherrscht. Ebensowenig bedeutet er einen Intelligenzaristokraten. Es sind nach Nietzsche gerade die Demokraten, die »Geist« haben, während der aristokratische Mensch den schöpferischen Willen hat. »Wille — so heißt der Befreier und Freudebringer.« Der Uebermensch ist Willensaristokrat.

Alle Zeichen deuten darauf hin, daß ein männlicheres und kriegerisches Zeitalter im Heranziehen begriffen ist, das vor allem die Tapferkeit wieder zu Ehren bringt. Denn diese soll den Weg für eine noch höhere bahnen, für die, die Heroismus in die Erkenntnis legt, und um der Gedanken und ihrer Folgen willen Krieg führt. Deshalb sind gegenwärtig als Vorbereitung tapfere Menschen erforderlich, die jedoch nicht aus nichts kommen können, und ebensowenig aus dem Sand und Schlamm der jetzigen Zivilisation und Großstadtbildung. Menschen, die verstehen, genügsam in Einsamkeit, unter Schweigen zu leben, entschlossene Menschen, die es mit einer verborgenen Wirksamkeit aushalten. Diese suchen in allen Dingen das, was an ihnen zu überwinden ist. Sie sind munter, geduldig, einfach, verachten die großen Eitelkeiten, übersehen aber, aus Siegeredelmut, die kleinen. Dies sind Menschen mit eigenen Festen, eigenen Arbeitstagen, eigenen Trauerzeiten, gewohnt und fähig, zu befehlen, aber, wenn es gilt, ebenso bereit zu gehorchen, überall gleich stolz, stets ihrer eigenen Sache dienend: Menschen, die Gefahren lieben,

befruchtende, glückliche Menschen. Denn das Geheimnis eines Lebens, das Frucht bringt und reich an Genuß ist, liegt darin, gefährlich zu leben. Bauet eure Städte am Vesuv! Sendet eure Schiffe aus in unerforschte Meere! Lebt in Krieg mit euresgleichen und mit euch selbst! Seid Räuber und Eroberer, solange ihr noch nicht Herrscher und Besieger sein könnt! Endlich soll das erwachende Bewußtsein seine Hand nach dem ausstrecken, was ihm zukommt: es soll beherrschen und besiegen wollen.

Kulturfortschritte können bloß von den Vertretern der Herrenmoral ausgehen. Bloß die an Körper und Seele frischen, die stolzen, starken, glücklichen, die echten Aristokraten können einmal den höheren Menschentyp aus sich hervorzeugen. Dieser Typ erfordert mit Recht das Opfer von Hekatomben von anderen, die deshalb zu unvollständigen Menschen, zu Sklaven und Werkzeugen niedergedrückt werden. In einer kräftigeren Zeit als dieser, die mit ihrem Zweifel an sich selbst nagt, wird der erlösende Mensch mit der großen Liebe und der großen Verachtung kommen, der schöpferische Geist, dessen Einsamkeit die Leute falsch auffassen — als eine Flucht aus der Wirklichkeit, während sie tatsächlich seine Versenkung und Vertiefung in die Wirklichkeit bedeutet, auf daß er einmal, wieder an das Licht hervortretend, die Erlösung durchführen kann. Der Mensch der Zukunft wird von allen früheren Idealen freimachen und von allem, was daraus entstanden ist: von dem großen Ueberdruß, von dem Willen zum Nichts, vom Nihilismus. Er ist der Glockenschlag des Mittags und der großen Entscheidung, die den Willen wieder freimacht und der Erde ihr Ziel und den Menschen ihre Hoffnung wiedergibt. Er ist der Antichrist und der Antinihilist, der Gott und das Nichts besiegt — und der einmal kommen muß. Wie? Der Mensch ist eine Brücke und kein Ziel. Er soll sich selig preisen für seinen Mittag und für seinen Abend — als einen neuen Weg zu neuen Morgenröten. Der Mensch ist etwas, das überwunden werden muß.

III.

In diesem Bilde des Uebermenschen ist unverkennbar der stoische Weise zu spüren. Nicht bloß die gewaltige Energiegesättigtheit und der wildschöne Stolz und Trotz der Zeichnung bilden Analogien. Auch mehr objektiv markierte Züge von Gemeinsamkeit fallen leicht in die Augen, vor allem die Gleichheit zwischen dem »Weisen« und dem »Uebermenschen« in ihrer resp. Stellung zu den »Toren« und den »Herdenmenschen«, den »Vielzuvielen«, die Freundschaft zwischen der die Affekte gewaltsam

unterdrückenden stoischen Tugend, und dem Wege des Leidens und der Gefahren bei Nietzsche und beider unbedingt willigem J a zu dem im Feuer der Spekulation gereinigten Bilde der großen Allmutter Natur. Sowohl die Stoiker als auch Nietzsche kämpfen mit der unüberwindbaren Schwierigkeit, in einem materialistischen Materiale die Züge einer übernatürlichen und übermenschlichen Tugend auszuprägen. Keiner von beiden sitzt jedoch unheilbar im Naturalismus fest. Nicht Nietzsche. Das zeigt der gewaltsame Zug seines Gedankens hin auf ein allmenschliches Zukunftsziel, in dem der Adel der Gesinnung den Grundzug bildet, ein Ziel, dem er willig alles opfert, was er zu opfern hat. »Was bedeutet mein Leiden und mein Mitleid? Will ich denn Glück? Nein, ich will nicht Glück, sondern mein Werk!« Wer es mit einer solchen Aeußerung ernst meint — und das tat Nietzsche —, ist zuinnerst kein Naturalist, er selbst mag seinen Standpunkt formulieren wie er will, denn in letzter Hand ist für die Weltanschauung die Willensrichtung bestimmend. Daß er dann kein anderes Bildmaterial fand, als den rohen Lehm? Dies mag der erklären, der es vermag. Für mich steht fest, daß Nietzsche, trotz seiner Leugnungen von Seele, Pflicht und Gott, in seiner Anschauung der Pflicht eine Seele voraussetzt, in seinem Uebermenschen ein sittliches Ideal zeichnen will und in seinem Opfergefühl mächtig von der Religion berührt ist. Nietzsches Los war das gewöhnliche des denkenden modernen Menschen: zwischen den Werten des Willens und den sog. Wahrheiten der Wissenschaft zerrissen zu werden. Aber bei niemanden hat sich diese moderne Tragik so zugespitzt wie bei ihm. Kein Wunder, daß sie es bei dem gewaltigsten Geiste des literarischen Deutschlands aus der letzten Hälfte des 19. Jahrhunderts so machen würde!

Ich weiß, daß mein Bild von Nietzsche, wie es nun gegeben wurde, ganz grob zugeschnitten ist und daß ihm die Feinheit der intimen und individuellen Züge fehlt. Ich habe auch nicht Feinheit und Kunst, sondern Wahrheit und Kraft gewollt. Und daß sich die Darstellung zu einer »Ehrenrettung« geformt hat, ist auch eine Tat der Wahrheit — von meinem Gesichtspunkt aus. Um nun möglicherweise mehrere für meinen Gesichtspunkt zu gewinnen, will ich einen leichter zugänglichen, zwischen gewöhnlichen Assoziationsbahnen näher liegenden, aber auch frei umschreibenden Ausdruck für das zu geben suchen, was ich als den dauernden Kern in Nietzsches Lebensanschauung ansehe. Den Ausgangspunkt nehme ich hierbei in der moralischen Triebfeder, die nach ihm »Wille zur Macht« ist, und gestatte mir, dieses Wort zu übersetzen mit I n s p i-

ration von und Enthusiasmus für das menschliche Leben, wie es in unserem Gefühl unmittelbar erfahren wird. Nietzsche will die Moral auf die Fülle des Lebensgefühles bauen — im Gegensatz zu der traditionellen christlichen Moral, die auf der Abschwächung des Lebensgefühls in gewissen wesentlichen Richtungen beruht und die ihr Minus an Lebensgefühl mit gewissen metaphysischen Ansichten oder Ueberzeugungen (»Glaube«) auszufüllen sucht. Die Sittlichkeit soll vom Leben selbst inspiriert werden.

Mit meiner Religiosität muß die Hingabe und der Enthusiasmus für meinen Beruf, meinen speziellen Beruf, den mir meine Natur anweist, den des Ackerbauers, des Kriegers, des Händlers, des Künstlers, des Wissenschaftlers und die Liebe zu und das Wohlbefinden in meinem gegenwärtigen Milieu vereinbar sei. Es handelt sich nicht allein um Treue in und gegen meinen Beruf, sondern vor allem um Lust und Liebe dazu. Das, was auf der andern Seite ist, kann nur als aus einer harmonischen Zusammenarbeit zwischen den Kräften des gegenwärtigen Lebens, d. h. aus ihrer allseitigen Entwicklung hervorgehend gedacht werden. Der Himmel ist nicht eine Negation einer Negation, sondern die Blüte des Daseins. Es ist Dasein hier und Dasein dort, Leben hier und Leben dort. Ein Ewigkeitsleben kann man momentan auch hier auf Erden leben, und die Seligkeit strömt aus dem Füllhorn des Lebens hie und da auch während »des Kampfes ums Dasein« über uns. Warum dann Dasein gegen Dasein, Leben gegen Leben, Himmel gegen Erde stellen? Das Wesen ist ein und dasselbe, wenn beide auch die Formen wechseln. Und du kannst den Himmel mit keinen andern Farben malen als denen, die du auf deiner Palette hast. Du besitzst bloß eine Farbenskala. Ich glaube, daß es für die Ohnmacht des Menschen keinen tieferen Ausdruck gibt als den, daß er sich auch mit dem Aufgebote seiner ganzen Inspiration eine Daseinsform nicht einmal vorstellen kann, der für immer anzugehören er sich im vollen Ernst wünschen könnte. Es gibt kein vollkommen zufriedenstellendes Ideal, keines, das man im Ernst als das höchste und letzte wollen kann, sondern alle solchen verschieben sich unaufhörlich hinein in das Blaue. Nicht einmal der Christ ist zu tiefinnerst mit seinem eigenen Himmel zufrieden. Es lohnt sich deshalb nicht, so großmütig von dem anschaulichen Bilde seiner Hoffnung zu sprechen und die Erde ganz in deren Schatten verschwinden zu lassen. Jedes Ideal fordert Phantasieanschauung, aber solche ist aus zerbrochenen sinnlichen Bildern zusammengesetzt. Es gilt deshalb auf dem geistigen Gebiete den Hauptton nicht auf

die Anschauung, das Zukunftsland, das Reich, den Himmel zu legen. Sondern der Ton soll auf die tragende und treibende bildlose Kraft in unserem Leben gelegt werden. Wir sind geistlich oder ungeistlich je nach der Art des Gefühls, das in unserem Herzen vibriert und das unsere Handlungen leitet. Aber das Gefühl auch nur beim Namen zu nennen, heißt es verdrehen. Zwar gibt es ein unzerreißbares Band zwischen der Expansionskraft des Gefühles auf wirksames Leben hin und den Bildern der Hoffnung, und allerdings kann man von einer breit sinnlich malenden Hoffnung auf sinnliche Ursprungskräfte zurückschließen. Aber das »Uebermensch-Bild« ist zu adelig und vornehm gehalten und zu — verzweifelt und naß von Tränen und Blut, als daß es zu einem solchen Schluß berechtigte. Zweideutig ist es und in manchen Zügen absolut verwerflich, aber trotzdem ist es so, daß es, im ganzen genommen, unmöglich etwas Lockendes für einen im Grunde sinnlichen und ungeistigen Menschen enthalten kann. Im Gegenteil. Deshalb tritt für den, der nach dem Wesen in Nietzsches Anschauung sucht, nicht dieses »übermenschliche« Ideal in den Vordergrund, sondern das Motivgefühl. Und in diesem Punkte hat Nietzsche nicht fehlgegriffen, sofern er so gedeutet werden muß, daß ihm die Moral der Zukunft als auf einer inneren Verschmelzung von christlichen Motivationskräften mit antiken beruhend vorschwebt, welch letztere das Christentum bisher negieren mußte, um recht überwältigend als die im Verhältnis zur Antike n ē u e Lebensepoche auftreten zu können. Ich meine, daß Nietzsche in dieser Hinsicht im Zeichen des Sieges steht.

Ich kann mir das Vergnügen nicht versagen, diese meine kleine Nietzsche-Studie mit einem Hinweis auf A l o i s R i e h l s äußerst feinen seelenvollen Essay »Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker« (Frommans Sammlung »Klassiker der Philosophie«, 3. Aufl. 1901) abzuschließen, der keinem genug empfohlen werden kann, der das Bedürfnis nach einem mit Eisen beschlagenen Stabe verspürt, auf den er sich auf der gefährlichen Wanderung in der Alpenwelt der Nietzscheschen Gedanken stützen kann. Riehls Zeichnung ist vorsichtig, aber gleichwohl recht tiefgehend, kritisch, flößt jedoch Sympathie für den Gegenstand der Zeichnung ein, umfassend und vollständig, aber in einem ganz mäßigen Umfang und außerdem einfach und elegant gemacht. Es hat mich gefreut — nachdem Obiges bereits geschrieben war — (S. 80 f.) folgende Worte Riehls über Nietzsches Versuch der Umbildung unserer Moral zu lesen:

»Auch die freieste Prüfung der Grundlagen und des Rechtes unserer sittlichen Werturteile ist an sich ein Verdienst. Prüfet eure Moral! ruft

uns das intellektuelle Gewissen zu: ist es Moral, so hat es keine Gefahr. Was von überkommenen sittlichen Begriffen nicht der entschlossensten Kritik standhält, kann nicht eins mit unserem Selbst, nicht Teil unserer vernünftigen Selbstgesetzgebung werden. — Der Ernst und die Tiefe der Leidenschaft, mit welcher Nietzsche dem Problem der Moral entgegenkommt, hätten ihn allein schon davor bewahren sollen, für einen Skeptiker der Moral gehalten zu werden, der aus einem freigeistigen, starkgeistigen Hange die Verbindlichkeit ihrer Gesetze bezweifelt. Und noch größeren Mangel an der Fähigkeit, die Geister zu unterscheiden, verrät es, wenn man ihn mit dem unfreiwilligen Parodisten Fichtes, mit dem Autor des Buches: »Der Einzige und sein Eigentum«, zusammenstellt — dies aber heißt nichts anderes als Schriften von fast beispielloser Macht der Rede und einer verhängnisvollen Kraft des Genies mit einer literarischen Kuriosität zusammenstellen. Klassisch Gebildete wollen sogar sein antikes Gegenstück, wenn nicht eine Quelle seiner Anschauungen in dem Sophistenfreund Kallikles und dessen Rede (im platonischen Gorgias) für das Vorrecht des Stärkeren entdeckt haben.«

Damit muß Riehls Aeußerung (S. 91) vereinigt werden:

»Die Werturteile Nietzsches, welche zu einer ‚höheren Pflicht, einer höheren Verantwortlichkeit' den Weg weisen sollen, zeigen sich in Strenge und Härte dem Geiste der Stoa verwandt; Nietzsche selbst hat auf diese Verwandtschaft hingedeutet. ‚Bleiben wir hart, wir letzten Stoiker!' ruft er in ‚Jenseits von Gut und Böse' aus, und das Sinnbild des stoischen Weisen wird ihm zum Symbole auch seiner eigenen Moral.«

Schließlich führe ich von S. 119 bei Riehl an:

»In Nietzsches Gedankenkreis nimmt die Zarathustra-Dichtung die Stelle der Religionsphilosophie ein ..... Nietzsche war eine religiös gestimmte Natur; er empfand Ehrfurcht und opferte sich seinem Werke. Sein Atheismus selbst hat religiöse Farbe und Glut ..... Mit der Gottlosigkeit des ‚häßlichsten Menschen', des Symbols der Atheisten niedriger Gesinnung, ... hat ... Nietzsches eigener Atheismus nichts gemeinsam.«

Nietzsche war religiös, ohne an Gott zu glauben. Letztlich kann dies bloß bedeuten, daß er ein tiefes, aber unbefriedigtes religiöses Bedürfnis fühlte. Ohne Zweifel ist in diesem Bedürfnis der Ausgangspunkt für sein ganzes Denken zu suchen — auch in seinen »Umwertungen« und Verneinungen. (Uebersetzung von Dr. Albrecht Völklein.)

PROBLEME DER ETHIK.

VON

MARTIN FUCHS (BERLIN).

I. Natur und Leidenschaft. II. Die Schuld. III. Der Wille. IV. Glück und Pflicht.

Einleitung.

Der Mensch ist in erster Linie denkender Mensch. Unsere Erziehung beginnt als Erziehung zum Denken. Das Sprechenlernen ist Denkenlernen, und die ersten lallenden Versuche des Kindes sind Entdeckungen nicht von Worten, sondern von gedanklichen Operationen, die das junge Wesen tiefer und tiefer in das kunstvolle Labyrinth der Gedanken führt, in dem es von Stund an bis zu seinem Tode zu leben bestimmt ist. In der Sprache, durch die für den Menschen in Zukunft alles Lebendige sein Gesicht erhält, lernt er urteilen und im Urteil die Gleichung vollziehen, die in allen denkenden Urteilen zwischen Subjekt und Prädikat gesprochen wird, und die die stille pedantische Ruhe und Stetigkeit unseres gedanklichen Weltbildes ausmacht [1]). Ob dieses Urteil sich in der mathematischen Gleichung ergeht, ob es die leere Wahrheit identischer Urteile verkündet, ob es im Zweckurteil die im Menschen arbeitende Kraft der Ursache als eine Endursache vor ihm aufbaut und zurückgewandt, »reflektierend«, sein Rückwärts mit einem erdachten Vorwärts verbindet — überall haftet dem Denken, der Reflexion, die Ruhe einer beschaulichen Vollendung an. Es ist das eigentlich gefestigte Leben, das sich so im schützenden Rahmen der Reflexion bewegt. Reflexion ist die ursprüngliche, schlichte Tat des Menschen und es ist eine Tat, durch die er instinktiv

---

1) Ueber die erkenntnistheoretischen Grundlagen dieser Arbeit vgl. meinen Aufsatz: »Problematik des Geistes« in Logos, Bd. 12, S. 360 ff.

sich und seinem Geschlechte einen Hafen geschaffen hat, in dem sie vor den Stürmen des Lebens geborgen ruhen. Wenn irgend etwas dem Selbsterhaltungstrieb des Menschen, der seit Darwin die erste Rolle auf der Welt spielt, seine Bedeutung verdankt, so ist es vor allem jene Tat des Menschen, die man als Reflexion bezeichnet und die in dem stillen Spiele des synthetischen Denkens, in der nützlichen Zweckhaftigkeit unserer Urteile ein Gehege von Grenzen um das einzelne Leben zieht, hinter dem es sich wohl sein läßt.

Unwillkürlich bildet sich nach diesem Ideal des gesicherten Lebens unsere Erziehung, die für Männer und Frauen gleicherweise den Hafen erstrebt. Die Bestimmung zu erfüllen, die erkannten Anlagen auszubilden, die einmal eingeschlagene Richtung zu Ende zu gehen, ist die Lehre, die dem Kinde auf den Weg gegeben wird, um es vor den Abgründen eines schicksalvollen Dunkels zu bewahren, damit sich das Leben wie ein klares logisches Zweckurteil rundet und beschließt. Man will nicht erkennen, daß man damit nicht viel weiter als das Tier kommt, das auch seine Zwecke setzt und sie synthetisch urteilend mit den Mitteln von Experiment und Erfahrung durchzuführen vermag. Hinter dem Ideal des »Weisen« verbirgt sich nur allzuoft ein tierischer Egoismus, der seine Ruhe und nichts als seine Ruhe will, und die stoische Ataraxie ist das kleinliche Schutzmittel des Pedanten, der mit kalter Grausamkeit die Wissenschaft dazu mißbraucht, ihm die leidende Menschheit fernzuhalten.

Es ist nicht das Ideal des wahren Gelehrten. Der wahre Gelehrte ist Forscher und in aller Forschung hämmert die sehnsüchtige und unersättliche Frage, die hinter und über allem Wissen steht. Befangen und fortgerissen von der Bewegung der Frage reißt er wieder und immer wieder die Mauer ein, die er aufgerichtet hat, und soviel auch das Denken ihm Antworten gab, um die schicksalhafte Gewalt der Frage zu dämmen, er fühlt die Dämme brechen und über alle Antworten hinweg sich den ewigen Zweifel behaupten. Aus den dunklen Begriffen der Substanz, der Kraft, des Ursprungs, mit denen er gelernt hat zu arbeiten, taucht die Frage immer wieder empor und verwandelt die gewissen Wahrheiten, die Abschlüsse und Ergebnisse seiner Arbeit in Probleme, Anfänge und Auftriebe zu neuer Forschung. Das erstarrte Gesetz, das zum Brett vor der Wahrheit zu werden droht, wandelt sich zur Hypothese, zum Sprungbrett neuer Wahrheiten und zeigt die Richtung für eine nie zu vollendende Arbeit [1]).

1) Vgl. »Problematik des Geistes« a. a. O., S. 387 ff.

So wird die Frage freilich, die die Fruchtbarkeit selbst ist, zum Dämon der Zerstörung für das Wissen. Alle großen Neuerer waren Zerstörer. Aber das Alte — und alles Wissen ist alt, auch wenn es eben erfaßt wurde — wehrt sich gegen die Jugend einer umstürzenden Frage. Die Geschichte der Wissenschaft ist das Spiegelbild eines Kampfes, den das Wissen gegen die Forschung führt, das Denken gegen Zweifel und Frage. In Wahrheit ist jedes Urteil, das das Wissen fällt, ein Richterspruch, eine Verurteilung der Frage. Ob dieses Urteil einem Sokrates den Giftbecher an die Lippen zwingt oder ob es Wahrheiten verkündet — alle Urteile der menschlichen Weisheit sind Verurteilungen, in allen Urteilen wird die Frage gerichtet.

Die Entwicklung des wissenschaftlichen Menschen ist die stete Rückkehr der von Frage und Zweifel geschüttelten Seele zu der Illusion des gesicherten Lebens. Die Aengste beginnen früh und werden zunächst in einer zweckhaft gebundenen Natur zu Grabe getragen. Die Natur löst sich dem frühen wissenschaftlichen Denken in eine Anzahl loser, unzusammenhängender, zweckgebundener Elemente, in denen das Denken sie zu beherrschen sucht. Das Element, wie es in der frühgriechischen Philosophie auftritt, ist letzten Endes ein Wesen, das sich in der Erfüllung seiner Bestimmung erschöpft, das sich daran genügen läßt, die in es gelegte, nicht weiter ableitbare und zu nichts anderem überleitende Anlage zu verwirklichen. Ob dieses Element nun Wasser ist oder Feuer oder Luft, ob es ein Einzelnes oder eine Mehrheit ist, ist gleichgültig. Wesentlich ist, daß es eine Eigenschaft hat, und daß man von dieser Eigenschaft nichts anderes auszusagen vermag, als daß es sie eben hat. Es ist der Zweck dieses Elements, gerade dies und nichts anderes zu sein und sich in dieser seiner Zweckmäßigkeit zu behaupten. Der Mensch ist glücklich in einer Welt stiller, zweckgebändigter Elemente, und diese halbmythische, naiv glückliche Theorie der Natur feiert bei jeder Rückkehr im Kreislauf des Denkens, wie sie periodisch stattfindet, ihre Auferstehung: sei es in den düsteren, von der Vergangenheit belasteten »Qualitäten« des Mittelalters, sei es in den Wesensgesetzlichkeiten der modernen Phänomenologie. Ueberall tritt das Einzelne mit seiner in sich zweckhaften Bestimmung hervor, um uns die Welt auf seine Weise zu erklären.

Vor der Bewegung der Frage hat diese Welt der Elemente keinen Bestand. Ueber der Jagd nach Elementen erhebt sich der denkende Geist aus der Gebundenheit dieser Einzelnen in die Freiheit des Bewußtseins, vor dem die Elemente ihre Bestimmung verlieren und zu gleich-

gültigen Atomen werden in einem ebenso gleichgültigen und leeren Raume, dem objektivierten Bewußtsein. Der Zusammenhang dieser bestimmungslosen Atome im leeren Raume ist und kann nichts anderes sein als die Beziehung des Ortes, ihr Wandel eine Veränderung des Platzes, nichts weiter. Das Denken mutet auf dieser Stufe wie ein willkürliches Spiel an, und man ermißt, zu welchen abstrakten Willkürlichkeiten sich der denkende Mensch herabläßt, wenn er nur bei seinen Kompromissen die Ruhe findet, die er sucht. Daß sich das Spielwerk der Atome und die Ungeheuerlichkeit des Vakuum Jahrhunderte erhalten konnte, läßt sich nur aus einer Stagnation des Forscherdranges, einem Erlahmen der befruchtenden Frage erklären und aus einem Fehlen tieferer Erschütterungen, die bei dem irreligiösen Menschen der mechanischen Zeitalter ausbleiben.

Alle Entwicklung geht mit Verlusten vor sich, eine neue Etappe wird nie erkämpft, ohne daß über der gewonnenen Wahrheit eine ältere verloren geht. Das Bewußtsein, das die Ordnung und Verbindung der Elemente in der Lage der Atome fand, verlor darüber die Bestimmtheit und zweckhafte Besonderheit des Elements. Es kannte nur die gleichgültige Ordnung ihres Nebeneinander. Indem die Frage aufs neue die elementare Bestimmtheit in die Wissenschaft einführt, findet sich das Denken mit der neuen Theorie der gegenseitigen Bestimmung ab: das Atom wird zur Funktion einer zweckhaften Wirksamkeit, Kräfte suchen Gegenkräfte, die sich gegenseitig vernichten, Werden wechselt mit Vergehen, Raum und Zeit erfüllen sich in Wirksamkeiten ohne Zahl, und dieses brandende Leben droht dem Ideal alles Denkens, dem Ideal des befriedeten Lebens Hohn zu sprechen, würde es nicht von dem neuen Gedanken des »geschlossenen Systems« eingefangen. In den Grenzen dieses geschlossenen Systems allein gelten die neuen Wahrheiten und vor allem das Grundgesetz dieses Systems, das Gesetz von der Erhaltung der Energie: in den Grenzen dieses Systems bleibt sich die Summe aller Kräfte stets gleich, denn jeder Kraft erscheint die Gegenkraft, wächst die Kraft, so wächst auch die Gegenkraft, die sie vernichtet. Jeder Satz bringt seinen Gegensatz mit auf die Welt, in Gegensätzen vollzieht sich das Leben, das überhaupt nur als Ausgleich von Gegensätzen für das Bewußtsein lebendig bleibt. Jedem Entstehen entspricht ein Vergehen, jedem Anfangen ein Endigen, jeder Schöpfung eine Vernichtung. So hebt sich das Leben selbst auf, die Nutzlosigkeit stellt sich über allen Kräften aufs Neue her, die absolute Gleichgültigkeit erhält sich, denn das Resultat, die Summe — und auf die Summe kommt es für dieses

Denken letzten Endes allein an — ist und bleibt das reine Nichts. Das ruhige leere Bewußtsein triumphiert aufs neue, das Vakuum, das zwischen den Atomen lauerte, ist nicht beseitigt, sondern umgibt das geschlossene System. Dieses System selbst aber ist nur ein ungeheures Atom, das im Vakuum schwimmt, ohne Beziehung und ohne Eigenschaft. Der horror vacui lebt auch in dieser letzten Phase wissenschaftlichen Denkens, und der Mensch legt sich Scheuklappen um, er sieht nicht und will nicht jenseits seiner Grenzen sehen, um nicht das Gleichgewicht seiner Weisheiten zu stören.

I. Natur und Leidenschaft.

Es ist das Schicksal menschlicher Erkenntnis, sich den Weg von Irrtum zu Irrtum zu bahnen. Es ist nicht Zufall, nicht der Mangel an Intelligenz in diesem oder jenem Kopfe, was in den Theorien des Denkens als Irrtum zutage tritt, sondern es sind die unausbleiblichen Sackgassen, in denen sich das Denken infolge seiner ursprünglichen Voraussetzungen verrennen muß. Für das Denken ist überall ein Schließen, Setzen und Enden, die fragende Bewegung wird gebrochen und in der Ruhe einer Gleichung, im Urteil der Reflexion, in der festen Beziehung zwischen Ursache und Wirkung, Subjekt und Prädikat, Motiv und Zweck geborgen. So ist jede gedankliche Tat nur eine Wahrheit von heute, ein allzufrüher Abschluß auf dem unendlichen Wege der Forschung.

Ob es ein Stadium des menschlichen Geistes gibt, das vor allem Denken liegt, mag den Psychologen beschäftigen, nicht uns. Für uns beginnt der Mensch als denkender Mensch. Das Netzwerk der Beziehungen umgibt ihn von früh auf, und die Illusion des gesicherten Lebens wird seine Amme. Der theoretische Mensch in diesem Sinne ist uns der Naturzustand des menschlichen Geistes. Ob er über diesen Zustand der Natur überhaupt hinausdringt, ob es eine Sphäre gibt, in der der Mensch mehr ist als ein bloß denkender, ein bloß natürlicher Mensch, muß sich erst zeigen. Es muß sich erst zeigen, ob es einen sittlichen Menschen gibt, denn eben dieses über die Illusionen des Denkens, über die Illusionen des natürlichen Egoismus und des gesicherten Lebens Hinausdringen in eine »übernatürliche« Sphäre ist es, was wir als sittlich im Menschen bezeichnen.

Der Fehler der Mehrzahl aller sittlichen Systeme aber ist, daß sie die Sittlichkeit schon in der Sphäre der reinen Natur zu erweisen beginnen und darüber Schiffbruch leiden. Sie verkennen, daß es eine

Sphäre gibt, die vor Gut und Böse liegt, ein Stadium der Unschuld und der Natur, eben jene Sphäre des theoretischen Menschen. — Daß zwischen dem theoretischen und dem sittlichen Menschen ein innerer, tief notwendiger Zusammenhang besteht, dafür ist Bürge die Entwicklung innerhalb des Denkens selbst in der schicksalhaften Bewegung der Frage, dafür ist weiter Bürge jene Ahnung des platonischen Sokrates, die in dem Bösen eine Art Denkfehler witterte, dafür ist endlich Bürge der nicht auszurottende, im Menschen sitzende Hang, das sog. Sachliche mit dem Persönlichen zu verketten; man denke nur an die Empörung, der die Verfechter falscher Theorien ausgesetzt sind, an die Martern falscher Propheten alter Zeit, an die sittliche Verhöhnung und grausame Herabwürdigung irrender Gelehrter unserer Tage. — Die Entwicklung der theoretischen Theorien ist eben, wie wir sie in der Einleitung andeuteten, eine notwendige, so wie es die Entwicklung des Denkens überhaupt und des theoretischen Menschen selbst ist. Eine Ethik hat mit dieser Entwicklung des theoretischen Menschen zu beginnen. Aber sie muß sich bewußt bleiben, daß sie sich hier außerhalb und vor aller Ethik im Zustande bloßer Natur bewegt. —

Im Anfang des Denkens steht die Tat. Sie vollzieht sich, indem der Geist dem in ihm ringenden Leben die Ruhe eines Abschlusses gibt, das Motiv vor sich als auszuführenden Zweck aufbaut und in dieser zweckvollen Tat seine Vollendung, seine Befriedigung findet. Der natürliche Mensch ist zunächst und vor allem handelnder Mensch. Er hat seinen Zweck, den er ausführt, seine Tat, die er vollbringt. Er kennt nichts als diese Tat und kommt nicht über sie hinaus. Er ist, wie das Element, allein, um seine Bestimmung, das in ihn gelegte Motiv zur Durchführung zu bringen. Es ist eine naive Skrupellosigkeit in diesem Menschen, eine Ellenbogentüchtigkeit, ein fröhlicher Optimismus. Er achtet nichts als seinen Zweck, für den er lebt und für den er über Leichen geht. Der Prototyp dieses »elementaren« Menschen ist der Held, der Heros. Er ist das Vorbild aller jungen Völker, die ihn in ihrem Heroenkult als Idol verehren. — Die Tat ist alles für den Heros, diese Tat, die sinnlos und kurz ist wie das Denken jener Menschen. Diese Tat wird vollbracht in all ihrer Sinnlosigkeit, denn ihr einziger Sinn ist sie selbst, die Erfüllung dieses Zwecks, diese Leistung. Man denke an das Herakles-Ideal der Griechen, an die Reinigung eines Augiasstalles, die Heraufschaffung des Zerberus an die Oberwelt, man denke an Siegfried, an Drachenkämpfe, an alle jene unzähligen blutigen, gewaltsamen, aber im Grunde sinnlosen Abenteuer der Helden. Es liegt etwas Unschuldiges und Kind-

liches über der naiven Skrupellosigkeit der Helden und dem Pantheon ihrer Götter.

Mit einer unbefangenen Sicherheit wandelt der tätige Mensch alles Lebendige um ihn her in Mittel seiner Zwecke. Begibt er sich aus der Einsamkeit frühen Heroentums unter die Menge, so wird auch der Nachbarmensch für ihn nichts als ein Mittel; er sieht ihn allein auf seine Brauchbarkeit an. Der Mitmensch wird ihm zu einem Bündel zu verwertender Eigenschaften, er wird herangezogen und fortgeschickt, je nach Bedarf. Für den tätigen Menschen existiert der Mitmensch gewissermaßen nur auf Engagement. Er geht ihn nur an, soweit das Engagement reicht, nur als Träger eines bestimmten Berufes, der das Aushängeschild seiner Brauchbarkeit ist, der Name, der ihn vor der Gruppe tätiger Menschen vollständig erschöpfend bezeichnet. Ja auch die Götter bekommen ihre Berufe, sie sind Kriegs-, Schmiede-, Liebes-, Wissenschaftsgötter, wie die Menschen Schuster, Schneider und Aerzte sind und nichts weiter. Verliert der Mitmensch seine Fähigkeit, den Beruf auszuüben, so hat er zu existieren aufgehört und kann sich hängen lassen. Er interessiert einfach nicht mehr. Was nicht nützt, ist nicht vorhanden, was schadet, wird ausgerottet. Eine Fürsorge gibt es nur als Fürsorge für das Instrument, dessen Brauchbarkeit erhalten oder wiederhergestellt werden soll.

Dieser lose und rein äußerliche Zusammenhang unter den Menschen ist die berufliche Gruppierung der Gesellschaft. Es ist die zahmere, wenn auch nicht minder skrupellose Form der tätigen Menschen, die sich gegenseitig für ihre Zwecke verbrauchen. Ihre Tätigkeit, ihr Hasten von Leistung zu Leistung ist nicht weniger sinnlos wie die Abenteuer der Heroen. Auch ihre Tätigkeit ist dem Fluche alles Tuns, der Vergeblichkeit unterworfen. Das erkennt die Gesellschaft nicht und will sie nicht erkennen. Sie umkleidet die Tätigkeit selbst, die Erfüllung des Zwecks, die Arbeit als solche mit dem Nimbus einer Tugend, sie sanktioniert durch Ehrungen die Berufstreue und dient damit ihrer eigenen Existenz. Tüchtigkeit, Arbeitsamkeit, Betriebsamkeit ist alles. Der Erfolg gilt. Was ihm nützt, ist Tugend, was ihm schadet, Laster. Die Bedürfnisse dieser Gesellschaft entscheiden und mit ihrem Wechsel wechselt auch das, was sie unter Tugend und Laster versteht.

In Wahrheit hat weder Tugend noch Laster hier ihren Platz. Hier wo der reine Zweck regiert, hat die Ethik nichts zu schaffen. Man versucht vergeblich, eine Zweckethik aufzubauen. Dergleichen muß scheitern, denn der Zweck gehört zur reinen Natur des handelnden Menschen

und seinem naiven Egoismus. Die Frage, welche Zwecke gut und welche Zwecke böse seien, hat keinen Sinn, denn die Zwecke haben mit Gut und Böse nichts gemein. Der sittliche Mensch — wenn es ihn gibt — kann sich weder diesen noch jenen Zweck vornehmen, um ihn durchzuführen. Tut er es, so sinkt er ohne Zweifel in den Zustand der Natur zurück und wird durch die Erfüllung seiner guten Zwecke um nichts heiliger. Er wird seinen Mitmenschen zum Mittel degradieren und seine guten Zwecke als Beruf ausüben unter anderen Berufen der Gesellschaft. —

Aus dem hastenden und sinnlosen Getriebe von Tat zu Tat, von Leistung zu Leistung erhebt sich der denkende Geist zum Bewußtsein. In der Ruhe des Bewußtseins erkennt er die Illusion seiner Taten, die ihm als Zweck und zu erfüllende Zukunft seine eigene Vergangenheit, die in ihm liegende Bestimmung vorgaukelten. Dieses denkende Bewußtsein ist die Resignation der Taten über einer Erkenntnis der ewigen Wiederholung des Gleichen und es fühlt seine stille Erhabenheit in dieser Vermittlung der gleichen Glieder des Denkens, in dem nicht das eine Glied als Motiv dem andern als zu erfüllender Zweck nachjagt, sondern beide sich in ihrer stillen Gleichheit bewußt und vollendet sind. Alles Bewußtsein ist Bewußtsein des Ich, aber nicht des Ich in seiner Vereinzelung — eines Ich, das sich selbst erst zu vollbringen hat —, sondern des Ich in seiner Mehrheit vollendeter, stiller, gleichartiger Glieder; es ist das Bewußtsein des Wir, der Menge, der Vielheit sich gleichender, durch keine Notwendigkeit voneinander getrennter Wesen, das Bewußtsein der Herde.

In dem Bewußtsein erwacht dem Menschen die Erkenntnis des gleichartigen Wesens neben ihm. Sie erwacht, sobald er verlernt hat, in allem Lebendigen nur Mittel und Brauchbarkeit zu sehen, in der Bedürfnislosigkeit einer stillen Existenz. Der Mensch wird sich nur unter Menschen bewußt, nur als Glied einer gleichartigen Menge. Er ist das, was der Nachbar ist, nicht mehr und nicht weniger, Glied einer Gemeinschaft, einer Herde. Die Bedeutung, die ihnen zukommt, ist, daß sie sind. Sie haben keine Bestimmung, die sie auszuführen hätten, sie leben einer gleich dem anderen, einer vertauschbar mit dem anderen, bis sie still, wie sie gekommen sind, abtreten, um anderen der gleichen Art Platz zu machen. Sie sind einander gleichgültig, weil sie sich im Grunde nichts sein können, und sie sind sich selbst gleichgültig wie ihresgleichen. Daß er »seinesgleichen« hat, löst den Menschen dieser Stufe von sich selbst los und nimmt ihm den eigenen Wert.

Der Mensch dieser Stufe ist auf dem Punkte, sich selbst zu verlieren, nachdem er sich eben gefunden hat. Er ist nichts als ein Glied, ein Stück einer Gemeinschaft, und er braucht diese Gemeinschaft zur Rechtfertigung vor sich selbst. Er hat keine Tat, die ihn rechtfertigt, keine Leistung, er hat nichts als seine Existenz in und mit den andern, und diese Existenz, das einfache Dasein in sich zu bekräftigen, braucht er die andern, braucht er den Nachbar und seine warme Nähe. Er sucht ihn, er schließt sich mit ihm zusammen. Immer in der Angst vor der tödlichen Leere, die in und um ihn ist, immer in Gefahr, sich zu verlieren, ist er auf der Suche nach mehr und mehr seinesgleichen, nach einer immer weiteren Vergrößerung der Zahl seiner Herde. Je größer die ihn umdrängende Schar, um so sicherer das Bewußtsein der Existenz, um so höher der Mut und die Lust zu leben. Geselligkeit ist alles, Tafelfreude, Genuß, der das Dasein, der das liebe, herrliche, nackte Dasein bekräftigt und von den Aengsten der Leere befreit. Der horror vacui des Bewußtseins treibt die Herde zusammen, jagt und pfercht sie auf engen Raum in die Reservoire der Städte, in die überhitzten Stätten des Genusses. Nur nicht allein sein, nur nicht allein sich dem ungeheuren Nichts gegenüber fühlen, das ihn umgibt. Der gräßlichste aller Schrecken, die Langeweile, verfolgt den Menschen durch sein Leben, und aller Aufgaben ledig, kennt er nur die eine: die leere Zeit zu erfüllen, indem er sie totschlägt.

Der Mensch ist Atom im leeren Raume seiner Aengste. Nur im engen Gedränge der Herde ist er stark. Hier fühlt er seinen Wert, hier klatscht er Beifall mit der Menge, pfeift aus mit der Menge, und je mehr seinesgleichen um ihn geschart sind, um so mehr fühlt er sich fähig zu allem: zu allem Edlen und zu allem Gemeinen. Ein hohes Gefühl von Brüderlichkeit ist der Ausdruck seiner Dankbarkeit gegen die Herde, die ihn zu dem macht, was er zu sein fühlt. —

Auch diese Stufe des theoretischen, des natürlichen Menschen ist notwendig und ergibt sich aus der Stufe der Tätigkeit mit der Folgerichtigkeit, mit der die wissenschaftliche Theorie des Atoms und des Vakuums die Theorie der Elemente und Qualitäten ablösen mußte. Mit Sittlichkeit hat sie nichts gemein. Ihre Tugenden entspringen notwendig den Bedürfnissen dieser Sphäre und als Laster brandmarkt sie ihre Aengste. Eine gewisse bedingungslose Hingabe ist die Tugend dieser Menschengattung. Ein Gefühl des Daseins für andere, ein Korpsgeist, Disziplin. Es ist die Grundlage, auf der alle Organisationen und alle Heere gedeihen; denn alle Unter- und Ueberordnung hat die Gleichheit zur Voraussetzung, die Uniform. Der Herr stellt sich mit dem Diener

auf eine Stufe dadurch, daß er Herr ist; der Diener mit dem Herrn dadurch, daß er dient. Ein jeder empfängt Rang und Stellung durch den andern, an sich ist er nichts. Und ein jeder fühlt die Ehre des anderen als eigene, die Erniedrigung als eigene, ein jeder ist bedacht auf die Einhaltung der gesetzten Ordnung, die ihm selbst die Existenz garantiert und die ihm heilig ist, weil sie ihm den Verlust der eigenen Persönlichkeit ersetzt. Ein leicht verwundbares Ehrgefühl verhüllt die innere Bedürftigkeit; Vasallentreue, auch eine Art Altruismus stellen sich ein, aber es ist nicht schwer, die Gründe all dieser Tugenden zu finden, die nicht weniger einem naiven Egoismus entspringen als alle Tugenden des natürlichen Menschen überhaupt.

Das Grundlaster dieser Gattung ist die Furcht. Der Mensch bekämpft sie mit einer Krampfhaftigkeit ohne Grenzen. Aber sie bricht an allen Ecken und Enden durch und in ihrem Gefolge schreiten Selbsterniedrigung, Feigheit, Selbstverleugnung, Lüge, alle jene Laster aus mangelndem Eigenwert, das ganze Versteckspiel der Diplomatie. Mißgunst endlich und Schmähsucht mühen sich um die Nivellierung der Werte, um Verkleinerung des Großen zu einer alleinseligmachenden Gleichheit aller Wesen. Darum sitzt in allen Organisationen die Scheelsucht neben der Demut, in allen Heeren die Mißgunst neben der Kameradschaft. Es ist die Unreife des natürlichen Menschen, bei dem Tugend und Laster notwendig zueinander gehören. Es ist ebenso sinnlos, die einen zu rühmen, wie die anderen zu verurteilen, oder gar aus dem Wandel dessen, was als gut und böse in diesen Menschenschichten bewertet wird, auf eine Relativität alles Sittlichen zu schließen. Das einzige, worin sich diese Stufe von der früheren unterscheidet, ist, daß jene völlig naiv und unbewußt ihren Tugenden und Lastern gegenübersteht, ihre Helden mythisch verehrt, ihre Schädlinge ausrottet, während auf der Stufe des Bewußtseins eine systematische Erziehung einsetzt. Die Tugenden werden im sokratischen Sinne erlernt, andiszipliniert, dem tugendhaften Gliede der Herde wird bewußt von seinesgleichen der Lohn, dem Lasterhaften die Strafe zugemessen. Aber weder Lohn noch Strafe haben irgendeine sittliche Bedeutung, sie sind ebenso relativ und an ihre Gesellschaftsschicht geknüpft, wie alle diese Tugenden und Laster selbst. Es ist der Zustand der Natur gegenüber dem der Sittlichkeit. —

Wenn wir hier von den Stufen der Entwicklung des natürlichen Menschen sprechen, so soll damit in keiner Weise eine historische Folge gemeint sein, etwa eine Reihe sich ausschließender und aneinander anknüpfender Zeitalter, in denen jeweils alle Menschen den beschriebenen

Typen angehören. Die Entwicklung, die hier aufgezeigt wird, ist eine Entwicklung nicht der Zeit, sondern dem Wesen nach, und die Typen in ihrer reinen Ausschließlichkeit werden sich seltener finden als ihre Mischungen. Es wird wenige Menschen geben, die nichts anderes kennen als das reine Herdenbewußtsein, denen der eigene Wert und die eigenen Zwecke völlig erloschen sind. Wo dieser Wert aber erloschen ist, wird er sich notwendig auf einer höheren und dritten Stufe des natürlichen Menschen wieder herstellen. Der Mensch dieser Gattung wird Zwecke kennen und ihrer Verwirklichung in Taten leben. Was er aber unwiderruflich verloren hat, ist die unbewußte, fröhliche Naivität des Tatmenschen, der nur sich und nichts als sich kennt, der die Umwelt frei nach seinen Zwecken gebraucht und mit souveräner Regie über Lebloses und Lebendiges als seinen Mitteln schaltet. Er ist nicht mehr der elementare Mensch naiver Rücksichtslosigkeit. Der Mensch hat gelernt, daß er nur einer neben anderen ist, ein Atom neben Atomen. Er hat Nachbarn, er ist nur der eine und neben sich erkennt er den anderen. Dieser Andere ist nahe, ist zu nahe. Da er nicht mehr Mittel ist und gebraucht werden kann, wird er zum Fremden, der Fremde zum Feind. Der Fremde ist meinesgleichen, das Bewußtsein hiervon geht aller Fremdheit und Feindschaft voraus. Gemeinsamkeit und Gleichartigkeit der Herde sind die Voraussetzung der Gegnerschaft. Der erste Kampf wurde unter Brüdern gefochten und alle Kriege sind Bruderkriege.

Der verhängnisvolle Irrtum dieser Stufe des theoretischen Menschen liegt auf der Hand: wohl ist der Mensch nicht des Menschen bloßes Ebenbild, neben die Gleichheit tritt als neue echte Wahrheit der Unterschied. Und dieser Unterschied rechtfertigt die Fremdheit am Menschen. Aber wie aller Unterschied nur am Gleichen Sinn hat, nur als dessen Teilsphäre und Attribut, so auch die Fremdheit nur als Attribut wesentlich gleicher Naturen. So ist die Fremdheit nur a m Menschen, es gibt in jedem Menschen eine Sphäre, die dem andern verhüllt ist. Aber es gibt keine absolute Fremdheit, so wenig wie einen absoluten Unterschied und absoluten Gegensatz. Es ist dies eine willkürliche Abstraktion des Denkens, eine Sinnlosigkeit. Feindschaft — und das ist absolute Fremdheit — ist eine pure Konstruktion äußerster Blutleere, ausgedacht, wie aller absolute Gegensatz ausgedacht ist einer Theorie zuliebe: der Theorie der gegensätzlichen Kräfte der Vernichtung. Wir befinden uns eben im Stadium des unreifen theoretischen Menschen.

Der nachtwandlerischen Sicherheit beraubt, mit der der naive Tatmensch zwischen den Klippen hindurch sein Ziel findet, sucht das be-

wußte Leben in erklügelter Abstraktion die Bahn, die es zwischen den Bahnen fremder Leben hindurch dem erdachten Ziele entgegenbringt. Der Mensch sieht das Leben, das um das eigene herum seine Bahnen zieht, er fühlt die Strömungen, die die seinen kreuzen. Dennoch erpicht, das vorgesetzte Ziel seiner gedanklichen Abstraktion zu erreichen und als handelnder Mensch den in ihn gelegten Zweck zu erfüllen, wird er abgetrieben und landet an fremden Ufern. Ein Abgrund klafft zwischen dem vorgesetzten Zweck und dem Erreichten. Die Tat scheint sich gegen den Täter zu kehren und grinst ihm mit einem fremden, unheimlichen Antlitz entgegen. Unfähig zu erfassen, daß es die Illusion des eigenen Denkens ist, was ihn narrte, daß ein toter, in Reflektion erstarrter Zweck nur in einer toten, bewegungslosen Welt verwirklicht werden kann, nicht aber in einer Welt, die von Leben schäumt, und nicht von einem, der nur ein Glied, nur ein winziger Teil dieses sich ständig wandelnden, sich ständig bereichernden Lebens ist — erträumt der scheiternde Mensch seiner erstarrten Kraft gegenüber einen ebenso starren Widerstand, eine fremde Gegenkraft, ein feindliches Element des Gegensatzes und der Vernichtung. Der wachsende Reichtum des Lebens wird dem beschränkten Verstande zur Angst und Drohung. Aus unerfüllten Wünschen und unerreichten Zwecken baut sich eine Mauer um den Menschen, die ihn von seinesgleichen trennt. Durch eigene Torheit vom Reichtum des Lebens ausgeschlossen, fühlt er sich benachteiligt, enterbt, zieht sich auf sich selbst zurück und sieht mit Mißtrauen und Feindschaft dem Leben zu, das jenseits seines Bezirkes sich abspielt. Der Nachbar ist zum Feind geworden. Der Mensch liegt vor dem Menschen auf der Lauer.

Man kann wohl sagen, daß die Masse der Menschen über diese beiden Formen der Anschauung der Menschheit niemals hinauskommt: daß in ihnen das Bewußtsein der Herde mit dem des Feindes und Fremden eine unlösliche Verbindung eingegangen ist. Der Durchschnittsmensch trottet neben seinesgleichen bald behaglich in der Herde und freut sich der animalischen Wärme, die die Nähe ihm mitteilt; bald zieht er sich mißtrauisch von seinesgleichen zurück. Er sammelt sich herdenhaft in den großen Ställen der Städte und entfaltet eine durch reichliche gemeinsame Mahlzeiten gewürzte und durchwärmte Geselligkeit, um dann wieder im Kampfe der Konkurrenz den Mitmenschen und Nachbar bis aufs Blut zu befehden, in der ständigen Angst, daß der Bissen am Munde des andern ihm fehle, um den eigenen Hunger zu stillen. — Denn eben das ist die Erinnerung an das »geschlossene System« der mechanischen Weltanschauung: dem Menschen dieser Phase ist die Summe aller Güter

begrenzt. Sie steht ein für allemal fest. Will er einen Teil der Güter, so muß er sie dem Nachbar nehmen. Besitzt der Nachbar etwas, so besitzt er es auf unsere eigenen Kosten. Es gibt keine schöpferische Vermehrung: der Besitz des einen ist der Raub am andern. Das Eigentum tritt auf als das Recht, den andern auszuschließen, und im Gefolge des Eigentums erhebt sich der Neid.

Es gibt in dieser Sphäre nur e i n e Tugend: das ist der Reichtum, und nur e i n Laster: das ist die Armut. Der Reiche wird geehrt, er erhält zu seinem Reichtum den Lohn der Gesellschaft. Der Arme wird verachtet und entrechtet. Mit Sittlichkeit hat das abermals nichts gemein. Eine Güterlehre — denn in dieser Sphäre bedeuten Güter alles — würde, ob sie sich sittlich oder unsittlich nennt, jenseits von Gut und Böse liegen. Es mag sich der Tartüff noch so sehr mit dem Mantel der Sittlichkeit bedecken, um seine Habsucht zu beschönigen — und der größte Tartüff ist der Staat —, alle Kämpfe und Kriege werden um den Reichtum gekämpft und sind nur eine Ratlosigkeit, eine Torheit des Denkens, eine Ausflucht, erwachsen aus der geistigen Leere, die auszubreiten ihre traurige Bestimmung ist.

Feindschaft ist eine Paradoxie des Denkens. Denken heißt Beziehungen knüpfen, alles Gedachte ist relativ. Im Feinde aber ist absolute Entgegensetzung, und eine Relation absoluter Glieder ist eine jener Unmöglichkeiten, in denen das Denken sich selbst aufhebt. Das Bewußtsein baut, wie alles Denken, auf Gleichheit, es ist das Gleichgewicht, das Stehen der Wage zwischen Ich und Du, die Erkenntnis des Menschen unter seinesgleichen. Wo dem Menschen der Nachbarmensch verloren geht und an die Stelle des verwandten Lebens eine sinnlose Kraft der Feindschaft tritt, ist der Mensch in Gefahr, das Gleichgewicht zu verlieren. Das Bewußtsein, das in der Befriedung geselliger Beziehungen lebt, erlischt, der Mensch, der verlernt, das freundschaftliche Du zu seinesgleichen zu sagen, verliert mit dem Du das eigene Ich. Er verliert mit ihm alles, was er besaß, er verliert die Erfahrungen und Ansprüche seines Lebens, das ganze still gescharte Rüstzeug eines befriedeten Daseins, das Gedächtnis erlischt, dieses Reservoir von Möglichkeiten, diese Gewähr für Morgen und Uebermorgen, alle diese Sicherungen und Rückversicherungen, die das Denken kunstvoll von früh auf um das Leben gesponnen und gesammelt hat, und mit ihnen geht der höchste Wert des theoretischen Menschen zu Grabe: die Illusion des gesicherten Lebens.

Es ist die Tragik des theoretischen Menschen, daß er sich mit allem Reichtum zum Bettler macht und mit allen Sicherungen dennoch der qualvollsten Bedürftigkeit verfällt, deren der Mensch fähig ist. Was ihm bleibt, ist ein bewußtloser dunkler Trieb der Unbefriedigung. Es ist die fragende Kraft, der Zweifel, der hier der Gewißheit hinter sich beraubt, aus dem Verlust aller Realität heraus keine Richtung findet, von der her er fragen, keinen Gegenstand vor sich trifft, zu dem hin er Erfüllung und Befriedigung suchen könnte. Aus der dumpfen Ahnung eines ungeheuren Verlustes heraus geht der Zweifel des Menschen hier ins Gegenstandslose, kein Zweifel an diesem und jenem, kein fruchtbarer Zweifel, der vorwärts und immer vorwärts trägt, sondern der Zweifel schlechthin: die absolute Verzweiflung. Dieser dumpfe, bewußtlose, ins Leere stürzende Trieb der Verzweiflung ist Leidenschaft.

Aller Leidenschaft wesentlich ist die dumpfe Ahnung eines ungeheuren Verlustes. Ob dieser Verlust es ist, dem die Leidenschaft entspringt — wie hier —, ist gleichgültig; es ist gleichgültig, ob dieser Verlust der Vergangenheit angehört, denn für den bewußtlosen Menschen der Leidenschaft gibt es weder Vergangenheit noch Zukunft. Er kann in der Zukunft als Drohung hängen, er kann in der Vergangenheit als Last auf der Seele des Menschen liegen — dem Leidenschaftlichen ist der Verlust stete Gegenwart, er fühlt ihn in jedem Augenblick der leidenschaftlichen Ergriffenheit. In den Stunden angeblicher Befriedigung der Leidenschaft, in dem köstlichsten errungenen Besitz fühlt er den Verlust, und er fühlt ihn als unwiederbringlich. Hinter dem leidenschaftlichen Menschen liegt der Verlust, vor ihm die absolute Hoffnungslosigkeit, das Nichts.

Alle Leidenschaft ist maßlos. Sie geht ins Bodenlose, sie kennt keine Grenzen. Der Gegenstand, auf den sie sich wirft, ist zufällig, bedeutungslos, sinnlos. Leidenschaft ist blind, sie blickt mit hohlen Augen über das hinweg, was sie zu suchen scheint, ins Leere hinaus. Sie geht darüber hinweg, tritt es nieder, vernichtet es. — Alle Leidenschaft geht auf Vernichtung. Nicht als ob sie sie erstrebte. Leidenschaft kennt kein bewußtes Ziel. Sie jagt Phantomen nach, die sie hinter den Dingen ahnt. Sie steigert diese Dinge ins Maßlose, um sie von sich abzurücken, in Weiten zu schieben, den Anlauf für ihre ungeheure Sehnsucht zu schaffen. Und doch gewinnt sie keine Distanze, das Ungeheuerliche ihres Phantoms droht sie in jedem Augenblicke zu ersticken, es ist zu nahe, zu beengend; je mehr der Leidenschaftliche seinen Gegenstand steigert, um so lastender drückt er ihn nieder, um so tiefer fühlt er die Hoffnungslosigkeit seiner eigenen Leere und Nichtigkeit. Die Armut selbst ist es, die hier den

Reichtum träumt, der Durst ist es, der das Wasser zaubert. Es ist das Hoffnungslose und Sinnlose aller Leidenschaften, das Unstillbare und Bodenlose: daß die absolute Leere es ist, die sich Erfüllung träumt, daß das absolut Zwecklose Ansprüche stellt. So geht alle Leidenschaft auf Vernichtung, und in jener Vernichtung beraubt sich die Begierde selbst aller Möglichkeit einer Erfüllung und stellt jene hoffnungslose Unmöglichkeit auch äußerlich her, die von vornherein in der Leidenschaft ruht. In hoffnungsloser Verirrung breitet der leidenschaftliche Mensch die innere Wüste auch über das äußere Leben.

Dieser Vernichtungstrieb richtet sich ebenso gegen sich selbst wie gegen das Phantom. Der Leidenschaftliche kennt keine Distanze, kein Gegenüber. Er trifft sich selbst mit in allem, was er tut. Er richtet sich zugrunde. Leidenschaft ist Selbstzerfleischung. Ob sie sich in Wut, in Haß oder wie immer äußert, sie geht gegen die eigene Brust, sie ist die Qual der eigenen Nichtigkeit, und von dem Gefühl der Nichtigkeit ist nur ein Schritt zur Vernichtung. Wenn der leidenschaftliche Sammler in einem Anfalle von Wut seine Sammlungen vernichtet, wenn der Geizhals wie ein Irrer plötzlich beginnt, das Geld zum Fenster hinauszuwerfen, wenn der Liebende die Geliebte mordet — dann meinen sie sich selbst, sich selbst vernichten sie, gegen sich selbst richtet sich der Haß und die Verzweiflung.

Man hat in der Leidenschaft einen pathologischen Zustand vermutet. Aber mit Krankheit und Abnormität hat diese Sphäre des menschlichen Geistes nichts gemein. Wer vom theoretischen Menschen als dem Normalfalle herkommt, mag in dem Zusammenbruch aller gedanklichen Illusion etwas wie eine Abnormität wittern. Die Leidenschaft ist freilich das memento mori des Denkens, das Wetterleuchten aus einer anderen Welt. Etwas Irrationales, Schicksalhaftes und Unheimliches ist der Charakter aller Leidenschaften, die der theoretische Mensch als den Abgrund meidet, an dem sein schmaler Weg ihn dahinführt. Und vielfach wird — wie oben — die Entwicklung vom Zustande des theoretischen Menschen her zur Leidenschaft ihren Weg nehmen, als Verlust des Denkens und seiner Sicherungen. Vielfach, keineswegs immer; auch hier sei betont, daß die Entwicklungen, von denen wir sprechen, keine geschichtliche Folge bedeuten, sondern eine Entwicklung dem Wesen nach. Aber das wird man festzustellen haben, daß die Leidenschaft ein Leben voll Erfahrungen, von Erworbenem und Behütetem, einen Reichtum des Innern voraussetzt, und daß sie um so gewaltiger ist, je größer das Opfer an eigenem ist, das sie bringt. Leidenschaft ist keine Ur- und Anfangsstufe

des Menschen. Es gibt keine leidenschaftlichen Kinder; es gibt kein Raubtier, das nicht in zahmem Zustand zur Welt kommt, auch der junge Tiger ist nur ein Kätzchen und bleibt zahm, wenn er nicht in der Freiheit das Leben in sich entwickeln darf. Die Gesellschaft sorgt für die Zähmung auch aller jungen Tiger unter den Menschen und predigt ihren Sprößlingen beizeiten den Fluch aller Leidenschaften.

Daß die Leidenschaft erst in einer späteren Stunde des menschlichen Lebens erwacht, hat zu dem Irrtum geführt, als hänge sie mit der Entwicklung der Geschlechtlichkeit zusammen und sei im letzten Grunde Erotik. Zu Unrecht. Die geschlechtliche Gier ist leidenschaftslos, sie sucht und findet ihre Befriedigung; sie stillt sich wie der Hunger und wie der Durst. Aber die Leidenschaft ist unstillbar. Das ist der Geist in ihr, die Unruhe der ewigen Frage, die in allem Denken hämmert und endlich das Denken zerbricht. — Erotik hat ihren Gegenstand nur im Menschen, aber die Leidenschaft hängt sich an Lebloses wie an Lebendiges, sie fällt wahllos auf dieses und jenes, auf Güter, Künste, Menschen, denn im Grunde lebt für sie nur ein Phantom, das sie sich erträumt und von dem sie besessen ist. Diese Besessenheit selbst ist das wesentliche, nicht der unschuldige Gegenstand, der der Anlaß dieser Besessenheit wurde. So kann es geschehen, daß sich diese Besessenheit endlich vollends loslöst von jedem Gegenstande, daß diese Besessenheit absolut wird, eine Begierde ohne Inhalt, eine Gier schlechthin, ein qualvoller und unstillbarer Trieb nach Allem und Nichts. Diese absolute unstillbare Sehnsucht, alles zu besitzen, alles sich einzuverleiben — nicht um es wirken zu lassen, nicht um sich daran zu erfreuen, sondern um es in sich zu vernichten, es hinter sich zu werfen und darüber hinweg ins Bodenlose zu begehren, ist die Gier nach M a c h t , die Gier schlechthin. Sie ist die äußerste Gestalt der Leidenschaft, ihre reinste, unseligste Form, der das Zeichen der Hoffnungslosigkeit und Unstillbarkeit auf der Stirn steht. Macht ist ein Nichts, Macht greift mit leeren Händen ins Leere. Es ist ein furchtbares Phantom, das sich an keine Gestalt der lebendigen oder toten Natur klammert, sondern frei im leeren Raume schwebt und hinter dem man vergeblich einen Sinn sucht.

Eines der stärksten Symbole des toten Besitzes ist das Geld. Das Geld ist reiner Ausdruck der Macht, es ist nichts und alles. Was am Besitz noch lebendig ist und an Lebendiges erinnert, wird im Gelde ertränkt. Gesundheit, Kraft, Glück, alles ist für Geld feil, das das absolute Nichts ist, die reine Vermittlung, das unfruchtbare Symbol des Alles und Nichts. Um das Geld schäumen die Leidenschaften in ihren

höchsten Wogen. Aus allen Kanälen geleitet, aus allen Säckeln gepreßt, häuft es sich zu seiner eigenen Vermehrung und einem leeren sinnlosen Triumph.

Macht ist nicht Reichtum. Der Reiche genießt. Aber über dem Mächtigen liegt der Schatten der Hoffnungslosigkeit, der unstillbaren Sehnsucht, des Verzichtes. Im Mächtigen fühlt man das Schicksal wie in aller Leidenschaft. Man ahnt das Leid, die schwere Hand, die auf ihm ruht. Das fühlt die Menge: den Reichtum ehrt sie als Tugend; aber die Macht betet sie an. Hat man doch selbst Gott mit den Insignien der »Allmacht« geschmückt.

In der Leidenschaft geht der theoretische Mensch zu Grabe, der natürliche Mensch jenseits von Gut und Böse. Seine Tugenden und Laster sind der Dressur des Tages unterworfen, sie bedeuten nichts und machen ihn nicht zum Menschen. Nicht wesentlich unterscheidet er sich in alledem vom Tier: denn auch das Tier ist in seinen Instinkten dem Denken verwandt und den gleichen Irrtümern unterworfen. Auch das Tier kennt Bewußtsein und Zwecke, die es mit seinen einfachen Mitteln zu erfüllen trachtet. Auch das Tier kennt Tugenden und Laster, ist tapfer, treu, hingebend, ist feige, verschlagen und neidisch. Auch im Tier löst sich das stillere friedliche Bewußtsein der Herde ab mit den Zeiten der Gier nach Beute und Macht. Denn auch in ihm vollzieht sich der Bruch des Bewußtseins, der das einzelne aus seiner Herde treibt und in wilder Beutegier gegen fremdes Leben anwüten läßt. Der Tiger stürzt sich auf die Gazelle, der Geier auf das Lamm, nicht um der Nahrung willen, sondern einfach um zu zerreißen, wenn die Natur die leidenschaftliche Wut des Raubtieres in ihm entfacht. — Daß wir das Raubtier höher stellen als die zahmen Tiere des Hauses, daß wir in ihnen die Natur stärker achten und tiefer bewundern, beruht auf der Ahnung von der schicksalvollen Gewalt der Leidenschaft, die in eine Sphäre weist, von der der theoretische Mensch sich nichts träumen läßt.

II. Die Schuld.

In der Leidenschaft zerbricht die Illusion des Denkens; die stille Beziehung zweier gleichartiger und gleichgültiger Glieder, wie sie das Urteil des Denkens spinnt, geht in einem Taumel der Vernichtung zugrunde. Diese Entwicklung scheint in das Leere zu führen; angesichts des Abgrundes, der sich in den Leidenschaften öffnet, kommt ein Zweifel, ob wirklich eine Entwicklung in dem ist, was wir aufzeigten, und der Mensch

macht zögernd vor diesem Abgrund halt, blickt zurück und fragt sich: ist wirklich die Illusion des Denkens nur eine Illusion? Ist wirklich der stille Reichtum des gesicherten Lebens ein Nichts, das es hinter sich zu werfen gilt? Ist das die Wahrheit der Leidenschaften, daß sie diesen Reichtum zum Phantom macht und vernichtet? Aber ist sie es nicht gerade, die den Verlust jener Illusion als Qual tiefster Hoffnungslosigkeit fühlt? Und läuft sie sich nicht leer in der Gier nach Macht, in der die Welt der Dinge vollends dem reinen Nichts gewichen ist?

Es ist begreiflich, daß die Menschen von diesen Zweifeln verwirrt zurückschrecken, in das verlassene Land des gesicherten Lebens, als in das verlorene Paradies der Unschuld zurückkehren und die Leidenschaften wie die Hölle fliehen. Die Leidenschaft ist nicht der Gipfel, auf dem sich ausruhen ließe, sie ist ein Uebergang, ein Weg, der entweder tief hinabführt oder in die Höhe.

Wenn wir von Irrtümern, von Illusionen des Denkens sprechen, so meinten wir jenen willkürlichen, auf Ende, auf Abschluß und Ruhe gerichteten Kreislauf des Urteils. Wir meinten, daß die hinter uns im Problem, im Schwergewicht der Substanz, in Subjekt und Ursache hämmernde Bewegung der lebendigen Frage abgedämmt, beruhigt und gebrochen wurde, indem der Anfang, das Problem sich in einem Endresultat, das Subjekt im Prädikat, die Ursache in der Wirkung, das Motiv im Zweck w i e d e r h o l t e. Wir sahen in jenen Abschlüssen nichts als die Herausstellung dessen, was in den Anfängen bereits angelegt war, wir sahen einen Kreislauf, ein ruhiges Nichts, sich in allen Urteilen konstruieren, den Menschen da ankommen, von wo er ausgegangen war [1]. Wir glaubten zu erkennen, daß jene Abschlüsse mehr oder weniger spielerische Wiederholungen der Ursprungsglieder jener Urteile waren, daß sie lediglich erdacht, konstruiert wurden zuliebe einer Beziehung, die sich zwischen dem einzig gelebten Anfang und dem lediglich erdachten Ende spann, um in dieser Beziehung zur Ruhe zu kommen, und wir fürchteten, daß diese Abschlüsse nicht nur das Leben im Anfange nicht förderten, sondern jenes anfangende Leben auf seinem Stadium des Anfanges festhielten und verkümmerten. Der Zweck schien uns das Leben des Motivs zu verkrüppeln, das Du nur eine verknöcherte Parodie dessen, was das einzig lebendige Ich hätte werden sollen. Lebendig erschien uns in dieser Sphäre immer nur der Ursprung, das anfangende Glied des Urteils, nur das Ich lebte, während das Du der Schatten war, mit dem es sich zusammenfand, um im Wir die gleichgültige Ruhe ur-

1) Vgl. Problematik des Geistes, S. 396 ff.

teilender Beziehung zu finden. Die Triebfeder des theoretischen Menschen war und blieb daher der Egoismus, nur die e i n e Seite, nur die Kraft in ihm selbst war wesentlich, und real war nur das Problem, das sich in ihm bildete, die Außenwelt nur Existenz, soweit sie ihm Motiv seiner Zwecke, Befruchtung seiner Werke lieh. Nur der Ursprung in ihm war Leben und Wirklichkeit, das Ende aber, das das Denken ihm gegenüberstellte, war eine Illusion, zu der die Berechtigung zu fehlen schien, eine Fehl- und Frühgeburt, die immer wieder von dem Ursprunge aufgenommen werden mußte, um Leben zu erhalten, und es reihte sich so Urteil an Urteil in einer Kette, die ins Unendliche lief.

So war der Erkenntnis die Außenwelt wahrhaft äußerlich, ein Zufälliges gegenüber dem notwendigen Innern. Schicksal war dieses Innere, aber das Drüben und Draußen hatte, absolut gesehen, keinen Wert, es war eine Erscheinung, und man fragte sich: woher kommt dem Menschen die Berechtigung zu jener spielerischen Wiederholung seiner selbst? Ist die Reflexion pure Willkür oder ist ein Hintergrund, ein Ding an sich in alledem, eine Notwendigkeit, eine Wahrheit?

In der Leidenschaft hat aber jener Egoismus des theoretischen Menschen einen schweren Stoß erhalten. Die fragende Bewegung, die die Fruchtbarkeit war, als sie im Menschen anhob und sich im Wissen begrenzte, ist gegenstandslos, sich selbst überlassen zum Dämon der Vernichtung geworden. Als sich der Gegenstand, das Gegenüber des Menschen, zum Phantom verflüchtigte, ging auch der Mensch in der Vernichtung zugrunde. Mit der schönen, ruhenden, gedachten Welt der Dinge brach in der Leidenschaft die Bewegung des Geistes und der drängende Ursprung des Menschen in sich zusammen.

Die Wahrheit, die die Leidenschaft kündet, ist die, daß die Selbstherrlichkeit des forschenden, ins Unendliche dringenden Geistes, diese von sich als dem Ausgangspole vordringende, die Welt als Gegenstand betrachtende oder verwertende Kraft sich als Irrtum der Einseitigkeit offenbart. Die erhabene Kraft, die sich über die Vielfältigkeit des gedanklichen Ich und Du hinweg, über die Taten und Erkenntnisse hinaus erhält und fruchtbar wird, kann nicht der Geist an sich, kann nicht das Schicksal sein, es sei denn das tragische Schicksal der Vernichtung. Für sich allein ist sie nichts, sie bedarf jener Materie, jenes Gegenübers, das sich auf ihrer Bahn in der Reflexion des Denkens bildete. Das Ende kann gegenüber jener Kraft des Anfangs keine rein willkürliche Begrenzung sein, der Zweck muß seinem Wesen nach eine Notwendigkeit haben, die sich in der Reflexion des Denkens freilich zur bloßen Wieder-

holung des Ursprungsmotives schwächte. Diese Wiederholung als solche, dieses rein schematische Nocheinmal als Inhalt mag eine Illusion des Denkens sein, eine Vereinfachung aus dem naiven Instinkte des geruhsamen Lebens; aber daß überhaupt ein Ende ist, überhaupt ein Gegenüber, erweist sich in der Leidenschaft als unverzichtbare Wahrheit. Daß der Fortgang von der Ursache zu einer Wirkung, der Fortgang von Motiv zum Zweck, die Beziehung zwischen dem Inneren und der Außenwelt, die Beziehung überhaupt eine Wahrheit ist, ist das Resultat dieser geistigen Stufe. Freilich ebenso gewiß ergibt sich, daß die Wirkung keineswegs nur das Ergebnis dessen ist, was in der Ursache angelegt war, daß der Zweck keineswegs die einfache Herausstellung des Motivs als durchzuführender Gedanke bleiben kann. In ihnen ist etwas niemals bloß Angelegtes verwirklicht oder zu verwirklichen. In ihnen offenbart sich oder soll sich offenbaren etwas Neues, etwas, was für den denkenden und vorausdenkenden Geist eine Unmöglichkeit wäre. Das Werden der Dinge und Taten hat sein Schicksal nicht nur in dem handelnden Menschen, sondern ebensosehr in dem Gegenüber der Welt. Darum geht die Frage nicht nur von dem Problem hinter uns aus, sie ist nicht nur Frage aus der Existenz heraus, sondern sie fragt hin zu einer Existenz und dieses Hinfragen auf den Gegenstand ist ebensosehr Bereitschaft wie Gestaltung. Das Hinaus der Frage, das Auswerfen des Zwecks ist das Bereiten des Weges für den Gang dieses Schicksals. Der Zweck ist neben der Tat des Geistes selbst auch gewissermaßen ein Vorschlag für die Tat des Schicksals, ein Plan, der ihm unterbreitet wird und dessen Korrekturen man sich unterwirft. Die ganze Außenwelt ist so nicht nur das Tätigkeitsfeld des Menschen — es wäre der Spielplatz eines unreifen Kindes —, sondern ebenso das Feld der Bereitschaft überhaupt. In der Bereitschaft erwacht dem leidenschaftlichen Menschen die Welt. In der Welt findet er sich selbst zurück, nachdem er sich in den Leidenschaften verloren hatte. Nicht die Abkehr von der Welt, nicht Askese führen zur Heilung des leidenschaftlichen Menschen. Sie sind kein Vorwärts, sondern ein Zurückweichen in die Sphäre des theoretischen Menschen. Kloster und Zelle gehören der Reflexion, die Klostermauer betont jene äußerliche Grenze gegenüber einer feindlichen und fremden Welt, und hinter ihr träumt die erhitzte und ausgedörrte Phantasie des mönchischen Menschen die Pracht und Macht der fremden verschlossenen Welt mit verdreifachter Glut der Leidenschaft. Die Abtötung des Fleisches zieht die letzte Konsequenz des inneren Todes, dem der gequälte, von Leidenschaften verzehrte Mensch verfallen ist. Die vermeintlichen

Heilmittel sind oft nichts anderes als Gifte, bei denen die Krankheit selbst den Arzt gespielt hat, um vollends zugrunde zu richten.

Gerade die tiefe Verbundenheit mit dem Leben draußen ist die Frucht der Leidenschaft, die über sich hinausreifte und sich nicht in leerer, gegenstandsloser Machtgier erschöpft hat. So ist die Leidenschaft der Weg, den die reifende Jugend ins Herz der Welt nimmt. Dieser Jugend ist alles Schicksal und alles Bereitschaft. Es ist die fromme Erwartung des erwachenden Menschen, die Rekonvaleszenz des aus den Leidenschaften wieder erweckten Geistes. Die Erwartung in Schicksal und Bereitschaft leitet das neu erwachte Bewußtsein ein, das eigentliche wahre Bewußtsein, das Bewußtsein vom Menschen. Die Welt, das große geheimnisvolle Gegenüber und Schicksal ist die Welt des Menschlichen und überall entdeckt und ergreift der Geist das Menschliche in allen Dingen.

Alles Bewußtsein ruht auf Gleichheit, auf dem Stehen der Wage zwischen Mensch und Mensch. Der Mensch erkennt sich im Menschen, und diese Erkenntnis ist das wahre geläuterte Bewußtsein überhaupt, das Bewußtsein der Existenz. Die Realität der Welt beruht uns auf der Beziehung des Menschen zum Menschen. Es ist unsinnig, zu fragen, woher wir von unsern Mitmenschen wüßten, oder gar die Kenntnis dieses Mitmenschen aus einem Analogieschluß der eigenen Person abzuleiten. Nur durch die einzigartige, in der Leidenschaft geläuterte Beziehung zu diesem andern Menschen überhaupt wissen wir von uns selbst. Wir existieren nur in dieser Beziehung als bewußte menschliche Geschöpfe.

Diese Beziehung ist Gleichheit und als Beziehung überhaupt dem Denken verwandt. Aber es ist nicht die Gleichheit des theoretischen Geistes, des Atoms, der vertrauten animalischen Nähe des Herdentieres, das bis in den letzten leeren Winkel des nachbarlichen Lebens hinein Bescheid weiß und überall zu Hause, in Wahrheit aber heimatlos ist. Die theoretische Gleichheit ist als Illusion des gesicherten Lebens für diese Sphäre verloren. Hier ist die Gleichheit, in der der Unterschied wahrhaft lebendig ist. Wahre Erkenntnis braucht Unterschied, das Wesen alles Begreifens ist, daß es sich auf dem Boden des Unbegreiflichen vollzieht. Dieses Unbegreifliche künstlich auszuschalten, wie es der theoretische Mensch tut, ist hier nicht am Platze. Das Geheimnis ist diesem Bewußtsein wesentlich, Fremdheit bleibt als ein Rest zwischen den Menschen stehen, ein Abstand legt sich zwischen sie und hält die tiefe Bedürftigkeit des Menschen zum Menschen wach. Der Mensch weiß, daß er dem Menschen Schicksal ist.

So ist es die Fremdheit, die Eigenart des Menschen, sein individuelles Schicksal und Geheimnis, was den Menschen an ihn kettet und von ihm fernhält. Dieser Widerspruch liegt im Geiste und ist dem Bewußtsein notwendig. Im wahren Bewußtsein wird eben dieser Widerspruch bewußt. Wo Bewußtsein ist, sucht ein Mehreres vergeblich nach Einheit, ist ein Rest, der nicht aufgeht. Was uns bewußt wird, gehört letzten Endes nicht ganz zu uns, ohne uns freilich ganz fremd zu sein. Nur das Herdenbewußtsein ist Ruhe und kennt den Konflikt nicht, den es instinktiv ausschaltet. Darum ist es noch nicht Bewußtsein im menschlichen Sinne, sondern ein dumpfes tierisches Halbwissen.

In aller lebendigen Erkenntnis steht neben dem Erkennen das Versagen. Alles wahre Bewußtsein ist schmerzlich und unbefriedigt. Wenn der Mensch in den Erkenntnissen der Wissenschaft und des Tages Befriedigung findet, so ist es, weil er sich in ihnen dem Bewußtsein des Konflikts verschließt und in den engen Bahnen seiner gedanklichen Taten das eine auf das andere fügt, in jedem Einzelnen verloren, und in dem instinktiven Optimismus, das Nächste werde das Rechte sein. Wo aber das lebendige Bewußtsein des Menschen sich vollendet, hat kein Optimismus des Morgen und Uebermorgen Raum, alle Ausflüchte versagen vor der Erkenntnis, die die Herkunft der Leidenschaft trägt und die die letzte und wahrste ist: die Erkenntnis der menschlichen Unzulänglichkeit.

Bewußtsein ist Urteil und als solches Einheit des Widersprechenden. Das Notwendige vermag der Geist nur in zufälliger Erkenntnis zu fassen, das Wirkliche nur im möglichen Urteile. Darum ist das nur Mögliche, das Zufällige auch diesem Urteil der Notwendigkeit beigegeben. Alle Beziehung bleibt letzten Endes zufällig und nur möglich; die Fremdheit, die individuelle Rätselhaftigkeit und Verschlossenheit des Einzelnen ist gegenüber der notwendigen Einheit des Bewußtseins, gegenüber der Erkenntnis der Einheit überhaupt eine Zufälligkeit. Der Mensch ist und bleibt immer nur eine Möglichkeit des Geistes. Im Bewußtsein wird er gewahr, daß er seinem innersten Wesen nach nur eine mögliche Bildung des Menschlichen ist, und dieses Bewußtsein des zufälligen Versagens läßt ihn seine Unzulänglichkeit vor dem Antlitz des Notwendigen als S c h u l d bekennen.

Die Schuld des Menschen liegt nicht in dieser oder jener Tat, in diesem oder jenem Urteil des Denkens, die anders hätten gedacht, anders hätten getan werden können. Die Schuld liegt darin, daß überhaupt nur »gekonnt« wird, daß überhaupt die Zufälligkeit des bloß möglichen Denkens

sich innerhalb der Notwendigkeit einer lebendigen Einheit behauptet. Je notwendiger sich in ihm die Eigenart seines Wesens bildet, je tiefer er fühlt, daß er so und nicht anders kann, um so strenger ergreift ihn das Bewußtsein der Schuld, so und nur so zu sein; um so bedingungsloser rechnet er sich seine Unzulänglichkeit als zufälliges Versagen zu. Sein Charakter ist es, den er als Schuld begreift; in den Stürmen und Leidenschaften des Lebens gebildet, wird ihm der Charakter zu dem schweren Schicksal der Verschlossenheit und des Versagens. Was ihn hinzieht zum Menschen und vom Menschen trennt, ist das Geheimnis seines Charakters, nur der Charakter erkennt sich im Menschen und erwacht in dieser Erkenntnis zu dem Bewußtsein der Schuld. Es gibt kein anderes Bewußtsein vom Menschen als in der Schuld.

Schuldbewußtsein ist das Bewußtsein des sittlichen Menschen. Auf der Schuld ruht alle Sittlichkeit. Es ist eine traurige Ironie, daß die Philosophen vielfach ihre ethischen Schriften damit beginnen, die Schuld als die Kehrseite der Ethik aus dem Herzen des sittlichen Menschen zu verbannen. Die Flucht vor der Schuld aber ist die Flucht vor der Sittlichkeit selbst. Es ist die Flucht des natürlichen, des nicht sittlichen Menschen, des theoretischen Geistes, der sich die Illusion seines gesicherten Lebens retten will. Darum verfluchte man die Leidenschaft, die das Tor der Sittlichkeit ist, darum verbannte man die Schuld, weil sie Unruhe und Qual ist, und man von der Sittlichkeit eine Bestätigung, eine Rechtfertigung seines friedlichen, gesicherten Lebens erwartete. Darum löste man den in den Leidenschaften erhärteten Charakter auf und sublimierte ihn zum Typus des Allgemeinmenschlichen, zu einer blassen Konstruktion der Pedanterie, die im Grunde nichts anderes ist als eine Verherrlichung des normalen Herdentieres und nur eine Ausflucht, ein Verstecken hinter dem Busch des Paradieses, ein Bedecken der Blöße und eine Feigheit. Der Allgemeinmenschliche ist der Charakterlose und der Charakterlose hat weder Schicksal noch Schuld.

Schuldig ist der Mensch, der in der Notwendigkeit seines Charakters steht. Unsere Taten tun das im Grunde nie. Sie sind stets irgendwie charakterfremd und in diesem Sinne zufällig. Die Handlungen, die Tugenden und Laster rühren nicht aus der Tiefe des sittlichen und schuldigen Menschen. All dergleichen entwickelt sich als ein Gemeinsames zwischen den Menschen. Es ist ein Ausdruck nicht des Wesens des Einzelnen, sondern der Reflex des Haufens auf den Einzelnen, der »Umstände«, des »Milieus«. Alle Laster verraten diese Herkunft aus der Charakterlosigkeit, aus dem Haufen, aus der Herde. Sie sind Feigheit,

Heuchelei und Lüge, ein Versteckenspiel hinter anderen, hinter der Menge. Bei ihnen allen fehlt letzten Endes der Zusammenhang mit dem Charakter — man nennt den schlechten Menschen mit Recht »charakterlos« —, sie sind willkürlich angebildet und können, wie sie aufgepfropft sind, auch abgeschliffen werden. Sie gehören in Wahrheit zu niemandem, nur um ihrer Willkür und Unverwurzeltheit willen kann sich die Strafe gegen sie wenden, die ebenso willkürlich ist wie das Laster, blind in die Menge haut und niemals die Person als solche trifft. Daher ist bei aller Justiz nicht eigentlich Schuld im Spiele — sie hat mit Sittlichkeit nichts gemein —, sondern ein Quantum von Zufälligkeit und Unzurechenbarkeit in allen Taten. Es ist das ein heikler Punkt im Berufe des Richters.

Im Kinde findet sich eine noch unverdorbene und naive Empfindung für die Zufälligkeit der Handlungen. Das Kind versteht den Zusammenhang zwischen Tat und Strafe nicht, weil ihm die Tat nicht angehört. Auf der andern Seite hat es doch bereits eine dunkle Ahnung von Schuld, die es in jedem Augenblicke bereit ist zu bekennen. Es ist hier das ursprüngliche Bewußtsein der Zusammengehörigkeit mit allen Wesen, was im Kinde spricht und als Ahnung der Schuld nicht bei dieser oder jener eigenen Tat, sondern bei allen Ereignissen und Begebenheiten seines Umkreises zutage tritt, die auf sein Schuldkonto zu buchen und zu büßen das Kind nur allzu willig ist. Ohne dieses bereitwillige Schuldgefühl kämen dem Kinde häufiger Zweifel an der Gerechtigkeit seiner Erzieher, die diese von der Natur dem Kinde zu seiner lebendigen Entwicklung gewährte Gabe meist zur Einschüchterung, zur Erweckung von Furcht, zu Gespensterschreck und Erhöhung ihrer eigenen Autorität auszubeuten pflegen. —

Unter der Erziehung der Gesellschaft, der die Tat wichtiger ist als die Gesinnung, das Recht wichtiger als die Sittlichkeit, lernt der Mensch mehr und mehr sich nach seinen Taten beurteilen. Das Schuldbewußtsein des durchschnittlichen Menschen knüpft sich zumeist an diese oder jene Tat. Entsteht doch das Bewußtsein dem Menschen überdies wesentlich aus der Resignation der Taten, aus der Enttäuschung des über die Illusion seiner Taten hinausgewachsenen Geistes. Das Bewußtsein der Schuld ist daher zumeist in die Vergangenheit zurückgewandt und ruht schmerzlich in einem dunklen Punkte dieser Vergangenheit. Schuldbewußtsein ist im Leben des tätigen Menschen: R e u e. Wer sein Leben überschaut, wird immer bereuen. Er wird immer meinen, daß es hätte besser verwendet werden müssen; er wird es meinen, ohne dabei bestimmter Verfehlungen zu gedenken, einfach aus dem Bewußtsein der

Unzulänglichkeit und Zufälligkeit alles Menschlichen, einfach aus der Erkenntnis heraus, daß alle Möglichkeiten, wenn sie ins Bewußtsein treten, versäumte Möglichkeiten sind. Versäumte Möglichkeiten sind alle Dinge, die getan wurden, denn alle Taten sind für das Bewußtsein Versäumnisse, unausgeschöpfte Wirklichkeiten, ein Steckenbleiben, Scheitern und Versagen.

In der Reue steht der Mensch nicht etwa über der Schuld, er ist nicht etwa der schuldlose Richter über sein schlechteres, vergangenes, schuldiges Ich. Das »Vergangene« ist der Reue unwesentlich. Der Bereuende ist derselbe schuldige Mensch und er befreit sich nicht etwa in der Reue von der Schuld. Reue ist und bleibt Schuld, die Läuterung der Reue ist das klare Bekenntnis der Schuld selbst, in der die Reue ihr Wesen und ihren Gipfel hat. — Wer dagegen sein Jetzt gegen das Früher ausspielt und glaubt, nun so klug und so gut zu sein, daß ihm seine früheren Verfehlungen nicht mehr geschehen könnten, der fühlt nicht Reue, die Zerknirschung ist, sondern Vergnügen über seine prächtige Entwicklung und allenfalls noch ein wenig Aerger, daß diese Entwicklung nicht schleuniger von statten ging. In der wahren Reue aber ist die tief innere Erkenntnis der gestern wie heute fortdauernden, der dauernden Schuld, als dem Grunde des Bewußtseins überhaupt.

Daß dem Bewußtsein der Schuld nicht der Blick in die Vergangenheit wesentlich ist, beweist auch ein Gefühl, das zart und noch unbewußt als die Ahnung eines erwachenden Schuldbewußtseins die Taten edler Naturen begleitet: die S c h a m. Nicht nur das Kind schämt sich, dessen Ahnung von Schuld hier ursprünglich zutage tritt, auch der reifende, zum sittlichen Bewußtsein erwachende Mensch schämt sich, und er schämt sich nicht nur seiner sog. schlechten Taten, sondern mehr noch derjenigen, die unter seinesgleichen für gut gehalten werden. — Die Scham ist das werdende Bewußtsein der Unzulänglichkeit aller menschlichen Gestaltung, alles menschlichen Ausdrucks, die dämmernde Erkenntnis, daß das Dargebotene nicht zureicht, daß die Form, in der die Seele sich äußert und nur äußern kann, eine ungenügende ist. Auch die körperliche Scham reiner Seelen ist das ahnungsvolle Gefühl der Unzulänglichkeit dessen, was hier Geschenk wird, des Mißverhältnisses zwischen dem, was sie gibt und dem, was die Seele als ihren Ausdruck hingeben will und glaubt, hingeben zu müssen, um den Ansprüchen eines verehrten und geliebten Lebens zu genügen. Scham ist nicht Angst vor Enthüllung, sondern vor der schlechten Enthüllung; nicht Wunsch, zurückzuhalten, sondern mehr und besser zu geben. Scham

ist in allen ehrfürchtigen und reinen Menschen, wie die Schamlosigkeit in den verhärteten Naturen lasterhafter Selbstzufriedenheit.

Nur im Menschen erwacht der Mensch, und er erwacht zur Schuld. Im Bewußtsein mit dem jenseitigen Leben verkettet, fühlt er die Grenze, die unüberbrückbar zwischen ihnen steht, die Fremdheit hüben und drüben, den unauflösbaren Rest. Jedes Bereitschaft für den andern und Jedes Verschlossenheit gegen den andern entwickelt sich die Tragik, in der die Menschen einander zum Schicksal werden. Je stärker die Einheit im Bewußtsein des Lebens erkannt wird, um so heftiger wächst die Erkenntnis, sich versagen zu müssen, die Notwendigkeit, weh zu tun. Alles Bewußtsein ist ein Sichversagen verwandtem Leben gegenüber, ein Schuldigwerden gegenüber dem Geliebten.

Diese Erkenntnis ist es, aus der die Liebe ihren tiefen Ernst schöpft. Schuld ist der dunkle Boden, auf dem die Liebe blüht. Liebe weiß, daß sie niemals die Forderungen erfüllen kann, die das geliebte Leben ihr stellt, und weiß, daß sie selbst zu stumm und verschlossen ist, um von drüben ganz gehört und erfüllt zu werden. Jede Liebe, auch die vollkommenste, ist im letzten Grunde auch unerwidert; jede Liebe, auch die glücklichste, ist im letzten Grunde auch unglückliche Liebe. Aber eben darum ist die Liebe unwandelbar, ob erwidert oder unerwidert, ob glücklich oder unglücklich; sie trägt die Gewähr der Ewigkeit in der Schuld.

Liebe und Schuld wachsen am Abgrund der Leidenschaften. Aus der Leidenschaft heraus fühlt der Mensch sich zum Menschen hingerissen, und die unstillbare Qual flammender Leidenschaft wird erst im Bewußtsein der Schuld zu dem stiller leuchtenden Lichte, das das Leben erhellt. Aber wohl mag es geschehen, daß die Brandfackel sich wieder entzündet und der Liebende in die dumpfen, hoffnungslosen Qualen der Selbstvernichtung zurückfällt, in der er das Urteil der Schuld an sich selbst vollstreckt. Der Selbstmord des Liebenden ist die Tat eines ins Maßlose der Leidenschaften gesteigerten Bewußtseins der Schuld, das im Wahnsinn erlischt. Das geliebte Leben wird zum Phantom einer hoffnungslos entrückten Größe, der zu genügen der sich nichtig fühlende Mensch verzweifelt. Liebende gehen in den Tod, nicht weil ihnen das Leben die Erfüllung ihrer Wünsche versagte, sondern weil sie fühlen, selbst vor dem Leben zu versagen, und gegenüber der Herrlichkeit des Lebens die Unzulänglichkeit des eigenen Wesens schwer auf die Seele niederfällt. —

Wenn in dieser Sphäre des Geistes Gefühle mit Erkenntnissen wechseln, wenn Uebergänge zwischen Leidenschaft und Bewußtsein, Rückfälle in die Leidenschaften stattfinden, so mag das eine Erklärung fordern. Es sei betont, daß in dieser Sphäre die scharfe Trennung zwischen Gefühl und Erkenntnis nicht am Platze ist, wie sie der theoretische Geist kennt. Dort bleibt die fragende Bewegung des Geistes im Dunkel und sendet nur die klaren, scharf abgegrenzten Urteile des Denkens als feste Resultate ans Licht; hier aber ist die fragende Bewegung es selbst, die über die Leidenschaft hinweg in Bewußtsein und Erkenntnis gehoben ist. Aus dem Dunkel der Leidenschaft hebt sie sich in steter Entwicklung ins Bewußtsein, und die A h n u n g ist es, die zwischen Gefühl und Erkenntnis vermittelt, die Ahnung der Schuld, die im Kinde lebt und den reifenden Menschen als Scham geleitet, bis sie sich in der Reue zur klaren Erkenntnis geläutert hat.

Je näher die Liebe der Leidenschaft steht, um so dunkler fühlt sie die Schuld nur als Ahnung und Scham. Je stärker der Mensch in der Bewegung der Leidenschaft befangen, den geliebten Menschen in der Ferne eines Phantoms sieht, um so ferner steht er Bewußtsein und Schuld. Je näher er jedoch die Einheit von Mensch und Mensch in sich selbst hinüberzieht, je mehr er aus der Seite einer bloßen Beziehung in ihren Mittelpunkt tritt und hier nicht nur das eigene Leiden, sondern das Leiden des andern in sich fühlt, je mehr er aufgeteilt und hingegeben an die ganze lebendige Menschheit überall die Sache des Menschen zur eigenen macht, um so reiner entwickelt sich in ihm die Erkenntnis der Schuld, als eine innere Zerrissenheit der eigenen Seele. Die Unzulänglichkeit des Gebens und Nehmens, alles Elend, alle Hilflosigkeit, alles Versagen ist in ihm, nicht als ein Verstehen oder gar Verzeihen fremden Unglücks, sondern als ein dunkles Geheimnis und unbegreifliches Schicksal der eigenen schuldigen Brust. Die Gestalt Christi ist die herrlichste Darstellung des sittlichen Menschen, der die Mühevollen und Beladenen zu sich lädt, der die Schuld der Welt auf sich nimmt, d. h.: der sich eins fühlt mit allen Geschlagenen und Elenden, weil alle Tragödien des Lebens in seinem Herzen spielen.

In der Schuld allein bildet sich die Idee der Menschheit: nicht als ein abstrakter Begriff gleichgültigen Durchschnitts, auch nicht als Ideal irgendeines Zusammenschlusses der Vollkommenheit, sondern als die erlebte Einheit der in sich zerrissenen, leidenden und sehnsüchtigen Kreaturen. Es gibt eine Menschheit nur im sittlichen Sinne und für die Schuld. Wo die Menschheit zusammengehämmert wurde, war es

die Schuld, die sie verband. Rassen, Völker und Nationen sind dahingegangen, aber die jüdisch-christliche Religion lebt. Sie ist die einzige Kette, die die Menschheit bindet, die Kette gemeinsamer Schuld.

Diese lebendige Idee der Menschheit im Menschen, dieses Bewußtsein der Einheit des in sich zerrissenen, schuldigen und versagenden Lebens ist es, was wir als G e w i s s e n in uns schlagen fühlen. Gewissen ist das vollendete stille Bewußtsein der Existenz der Menschheit in uns als eine notwendige, schicksalhafte Verbundenheit. Im Gewissen überhaupt erst und vor dem Gewissen gibt es eine Existenz, eine wahre Realität, es ist die Gewißheit der Welt an sich. Das Gewissen gibt uns die Sicherheit, daß das Leben mehr als ein Traum ist, es ist gegenüber der bloßen Illusion des gesicherten Lebens, wie sie allen gedanklichen Operationen zugrunde liegt, die wahre Sicherheit, die unverlierbar ist. Vom Gewissen aus spricht sich das Urteil über alles Leblose und Lebendige. Soweit das Gewissen in den Dingen der Welt, in den Handlungen der Menschheit Gewißheit findet, Wert findet, haben sie Existenz, haben sie Geltung. Eine Welt des Wertes baut sich im Gewissen auf, für das es kein Inneres und keine Außenwelt gibt, sondern nur die einzige Existenz und Gewißheit des sittlichen Wertes. Das Gewissen ist die Gerechtigkeit, die allen Wesenheiten ihren Platz anweist, und vor der auch das Denken und die Illusion des gesicherten Lebens nicht als Spielerei und Willkür verschwindet, sondern aus der sich der notwendige Wert des theoretischen Geistes herausschält als eine Etappe auf dem stürmischen Wege des Lebens zur Sittlichkeit. Auch die Wahrheiten der Wissenschaften und des Denkens müssen vor dem Gewissen Stand halten, um wert zu sein.

Das Gewissen ist der Richter über das Leben, über das fremde wie über das eigene; denn das Gewissen kennt keinen Unterschied zwischen fremd und eigen. Das Gewissen ist Weltgewissen, das alles Versagen der Menschen in der eigenen Seele fühlt. In der Idee der Menschheit darf dem Gewissen kein einzelnes Glied fehlen, und es verdunkelt sich in der qualvollen Leidenschaft sittlicher Empörung, wenn die verhärtete Schlechtigkeit eines Gliedes ihm das Bewußtsein raubt, das die Erkenntnis der Einheit aller Menschheit in der Schuld bedeutet. Sittliche Empörung ist der schmerzvolle Rückfall des Gewissens in die Leidenschaft, und in dieser Verdüsterung führt sie zur Vernichtung auch wohl der eigenen Person, wenn die sittliche Empörung sich gegen sich selbst als Selbstzerfleischung des Gewissens richtet. Aus dieser Leidenschaft, als dem Fegefeuer des sittlichen Menschen, erwachend, wird das Ge-

wissen sich wieder herstellen, wenn es ihm gelingt, in dem verhärteten Gliede der Menschheit das lebendige Bewußtsein der Schuld wieder zu erwecken. Denn das ist das eigentliche Ziel der sittlichen Empörung, die nicht auf Strafe oder Vergeltung ausgeht, nicht auf sog. Wiedergutmachung und Auslöschung einer Schuld, sondern auf Wiedererweckung, auf Läuterung des erloschenen Schuldbewußtseins, das den Menschen erst zum Menschen macht.

Die Gewißheit, die sich dem Leben im Gewissen mitteilt, hat nichts gemein mit der Sicherheit des befriedeten Daseins. Der sittliche Wert ist kein Besitztum wie Geld und Gut. Er gehört nicht zu den Gütern, bei deren Besitz sich der Mensch mit einem behaglichen Stoßseufzer gesteht, daß ihm nun nichts mehr passieren könne. Der alte Spruch: ein gutes Gewissen ist ein sanftes Ruhekissen, könnte gar nicht unwahrer sein als er ist. Gewissen ist die Gewißheit des Menschen von der schicksalhaften Verkettung der Menschheit in Schuld und Versagen. Gewissen ist die Ruhe der Strenge und Wachheit, Gewissen ist V e r a n t w o r t u n g. Für das Gewissen existiert nur das in allem Lebendigen ausgeteilte schuldig leidende Selbst. Es gibt kein Fremdes, das mit ihm teilen könnte, keinen Nachbar, um die Last der Schuld abzuwälzen, keine widrigen Umstände, keinen Zufall, keine jener Ausflüchte und Hintertüren. Zufälligkeit ist die Voraussetzung der Schuld, sie entlastet nicht.

Die Qual der Leidenschaft ist im Gewissen bewußtes Leiden geworden, nicht ein Mitleiden mit fremdem Leben, nicht eine weiche, unfruchtbare Betrachtung, Klage und Anklage. Was das Gewissen anklagt, ist es selbst. Leiden ist Schuld, das fühlt auch der durchschnittliche Kopf, der hinter jedem Unglück den Schuldigen sucht und erst zufrieden ist — darauf kommt es ihm an —, wenn er den Sündenbock hat. Aber eben das ist das Unrecht und die Botschaft Gottes an Hiob: der Leidende suche die Schuld nicht in dieser und jener Verfehlung; das Leid selbst werde vom sittlichen Menschen als Schuld empfunden. D a ß er leidet, ist seine Schuld, d a ß ihm die Kraft gebricht, ist seine Verfehlung. Unglück ist nicht irgendein Geschick von außen, es ist Versagen. Das Gewissen hat das Leid in sich zu verantworten. Es trägt es mit der Strenge, die jede Klage unterdrückt; nicht mit der seligen Ataraxie des Weisen, den nichts angeht, sondern mit der in den Leidenschaften erhärteten lebensnahen Strenge gegen sich selbst, der nichts fremd ist und die eben darum nichts verzeiht.

W ü r d e ist der Ausdruck der so die Menschheit in sich tragenden schuldigen und leidenden Kreatur. Würdelos ist der Arme, der nach dem Nachbar schielt und gegen ihn die Faust ballt; würdelos der Unglückliche, der das Geschick anklagt, und alle die Zahllosen sind es, die immer eine fremde Schuld bereit haben, sich zu entlasten. Es sind die brutalsten Instinkte der Herde, die den Sündenbock sucht. Würde ist allein in dem stillen Wissen der eigenen Schuld.

In der Würde liegt die höchste Verklärung des sittlichen Menschen, der Schimmer einer Unnahbarkeit, die Glorie eines geweihten Opfers. Sie ist mehr als Reinheit, sowie die Schuld tiefer ist und menschlicher als alle Unschuld. Unschuldig ist das Kind in der Wiege und das Genie — beiden aber begegnet der Mensch mit dem Lächeln eines unwillkürlichen Mitleids, als sei ihnen das Höchste, was das Leben zu geben hat, versagt.

Das Höchste und das Schwerste: denn Schuld und Leid umgeben den Menschen mit dem Kranze der E i n s a m k e i t. Sie ist der schmerzvolle Verzicht des Lebens, zu sich selbst zu gelangen, Nähe, die nie Berührung wird; ein Wiederfinden, das fast ein Abschiednehmen zugleich ist. Alles Nebeneinander der Herde mit ihrer Wärme und Unbefangenheit wird zum goldenen Zeitalter der Unschuld, von dem der Einsame träumt. Der sittliche Mensch kennt keine Wärme des Tieres, kein Nebeneinander, keinen Nachbar, mit dem er teilt, den er beherrscht oder von dem er beherrscht wird — das Unterkriechen des Dieners und die Erniedrigung alles Herrschens gehören der Herde, alle diese freundlichen Instinkte des Führens und Geführtwerdens, des Abwälzens und Teilens der Verantwortung sind Herdengefühle und unwürdig der kühleren Einsamkeit des schuldigen Menschen —, mag er auch in schwachen Augenblicken an diese Herdenzeit als an ein verlorenes Paradies zurückdenken.

Es ist die Nacht des Oelbergs, in der der sittliche Mensch erwacht und sich allein weiß über einer schlafenden Menschheit. —

III. D e r W i l l e.

Gewissen ist das Bewußtsein der Schuld. Es ist Erkenntnis, Urteil, durch das das Leben über sich selbst den Stab bricht, das höchste Urteil des menschlichen Denkens, das durch die Leidenschaften gegangen und über die Ahnung hinweg sich zur Gewißheit durchgerungen hat. Was aber ist diese Gewißheit, die sittliche Existenz, die in der Erkenntnis des Gewissens lebt?

In der Sphäre des theoretischen Geistes ist die Realität die Frucht einer Erkenntnis, sie wird uns durch diese Erkenntnis vermittelt. Ohne die Erkenntnis kämen wir nie zum Bewußtsein einer Existenz. Und doch schmeichelt sich die Erkenntnis keineswegs, die Realität geschaffen zu haben, sie verlegt sie außerhalb ihrer, vor sie. Die Existenz ist es, die vor der Erkenntnis da ist, die durch die Erkenntnis nur erst erschlossen wird. Die Gesetze des Denkens bauen sie nicht auf, sondern sie werden aus der Existenz abgelesen oder auf die Existenz angewendet. Realität, Existenz ist der »Vorwurf«, das »Problem« des Denkens, aus dem die fragende Bewegung des Denkens anhebt [1]). Die Welt existiert in Realität, soweit sie fruchtbar ist, soweit sie Problem wird für die fragende Bewegung. Diese Bewegung ist es, die Gesetze und Urteile aus sich entläßt, und erst indem die fragende Kraft diese beziehenden Urteile aufs neue und immer aufs neue zum Problem neuen Denkens zusammenschließt, breitet sich unter allem Denken als seine stete dunkle Grundlage die Realität. Sie ist das Absolute gegenüber der Relativität der gedanklichen Beziehungen und ist so die Notwendigkeit, die außerhalb alles Denkens liegt und an der sich die Gesetze des Denkens als mögliche Abwandlungen versuchen.

Auch das Gewissen ist Erkenntnis und Urteil. Es ist die Beziehung, in der das Leben sich im Leben erkennt und vor dem Leben schuldig weiß. Als solches ist es das absolute Urteil des Geistes, in dem das Denken sich vollendet. Es ist kein Urteil, das sich zur Einheit des Problems zusammenschließend neue und immer neue Urteile aus sich entläßt, in denen sich eine fremde, dunkle Existenz klären könnte. Es ist kein Gesetz, das als nur Mögliches auf eine fremde Wirklichkeit anzuwenden wäre und dessen Anwendung in der Willkür dessen liegt, der es handhabt. Vielmehr ist das Gewissen die Notwendigkeit eines Gesetzes, das nicht hier oder da angewendet wird, sondern das in seiner Anwendung lebt, das seine eigene Verwirklichung ist und darüber hinaus keine Verwirklichung haben kann.

Wenn es eine Existenz, eine Realität im Gewissen gibt, so ist diese Realität das Gewissen selbst in seiner Zerrissenheit des beziehenden Urteils. Dieses Auseinander des Lebens selbst muß die Einheit des Problem sein. Dieses bloße Gesetz muß als Gesetz Realität, diese bloße Möglichkeit als Möglichkeit wirklich sein. — Für das rein theoretische Denkens ist hier ein Paradox, über das der Verstand nicht hinwegkommt, aber man muß bedenken, daß das Urteil des Gewissens kein beliebiges

1) Vgl. »Problematik des Geistes« a. a. O., S. 393.

Gedankenurteil, keine Relation unter Relationen ist, sondern eine absolute Relation, ein Gedanke, der durch Leidenschaft und Ahnung gegangen und mit der sinnlichen Bewegung der Frage getränkt ist.

Das Gewissen spricht sein Urteil in einem Sollen aus und in diesem Sollen liegt die Gewißheit, die Realität. Es ist bloßes Sollen und als solches real. Die Realität dieses Sollens ist das, was wir als »Kraft« bezeichnen. Kraft ist dieses Auseinander des Lebens, das dennoch Einheit ist, diese bloße Beziehung des Möglichen, die dennoch Realität, dieses bloße Gesetz, das dennoch als Gesetz bereits Wirklichkeit, Verwirklichung ist. Kraft ist daher jene Einheit, die aus sich herauszugehen scheint, sich »äußert«, und dennoch bei sich bleibt, »Potenz« ist. Wir gebrauchen die Idee der Kraft auf Schritt und Tritt im alltäglichen, theoretischen Leben, wir nehmen keinen Anstoß an ihr, wir leben in ihr und wüßten nicht, was wir ohne sie zu klären, wie wir ohne sie zu handeln vermöchten. Puristen der Theorie haben sie auszumerzen versucht, aber es war vergeblich. Ein Paradox für das theoretische Denken, erweist es sich, daß sie ihre Klärung im sittlichen Gewissen findet und daß sie sie hier findet als der sittliche Wille.

Wille ist die reale Gewißheit des sittlichen Menschen. Wille ist die Kraft, die im richtenden Gewissen lebt. Es ist die Kraft, die als Kraft der Frage durch alles Denken befruchtend zieht, die allen Urteilen, allen Gesetzen und Schlüssen ihre Notwendigkeit gibt; sie ist der Glaube hinter allem Wissen, der die Fruchtbarkeit des Zweifels im Wissen durchbrechen läßt und so zerstörend die Forschung vorwärts treibt. Die Gewißheit, die nur Glaube sein kann, solange die fragende Kraft im Dunkel des theoretischen Denkens lebt, tritt im Gewissen des sittlichen Menschen als die Kraft des Willens ans Licht.

Im Willen wird das Bewußtsein Problem und eben darum das Problem bewußt. Die Idee der Frage wie die Idee der Kraft werden im sittlichen Menschen allein ins Bewußtsein gehoben. Frage ist wie Kraft eine dunkle Wesenheit, die sich im theoretischen Bewußtsein als unbewußte Macht findet. Frage ist kein Wissen; wenn wir wissen, fragen wir nicht. Was ist sie, woher kommt sie uns Menschen; was bedeutet es, daß wir Menschen als einzige Wesen der Schöpfung Fragen stellen, unter den Boden schürfen, auf dem wir stehen, daß wir bewußt das Wissen abbauen und uns gegen das eigene Denken richten? Was ist das »Wissen von der Frage« für ein wunderliches paradoxes Wissen!

Der theoretische Mensch, dem es nur um die Ruhe seines gesicherten Lebens zu tun ist, hat eine Erfindung gemacht, durch die diese unruh

vollen problematischen Ideen beiseite geschoben werden: die Fiktion. Kraft, Substanz, das Absolute, das gleichfalls aller Relation des Denkens widerspricht, sollen nichts anderes als Fiktionen, Erdichtungen sein. Damit hat man die Schwierigkeit nicht gelöst, sondern ihr nur einen höchst unfruchtbaren und nichtssagenden Namen gegeben. Diese kleine Finte, dieser Kunstgriff ist nichts als eine Ausflucht. Was bedeutet denn überhaupt Fiktion? Wie kommt das Denken zum Dichten? Und wenn wirklich Kraft und Absolutes Erdichtungen sind, ist die Frage auch nur fingiert? Fingiert man nur zu fragen? Dann kann man sich freilich jede Antwort, auch die der Fiktion sparen!

Nein, der Kern alles Problematischen liegt im sittlichen Bewußtsein. Hier werden Kraft und Frage bewußt. Daß wir Kräfte kennen, daß wir in allen Wissenschaften die Möglichkeit haben, mit Kräften zu operieren, liegt daran, daß der Wille es ist, der im Gewissen das Bewußtsein der Kraft ans Licht zieht. Der Wille ist der Prototyp aller Kraft. Es ist nicht etwa ein spielerischer Anthropomorphismus, der uns veranlaßt, den Willen überall in der Natur zu suchen. Es ist das nichts als das natürliche Ergebnis der Wahrheit, daß Wille die bewußte Kraft ist, die Stelle, in der überhaupt dem Menschen das Wesen der Kraft ins Bewußtsein tritt.

Und wenn wir in dem unbewußten Fortgang des niederen Denkens die Frage ihr Haupt erheben ließen, wenn wir Frage nannten, was vor allem Bewußtsein vorwärts drängt, so war auch das kein unzulässiges Bild, sondern eine Erkenntnis, die im sittlichen Gewissen zutage tritt und von hier aus ihr Licht über die ganze Entwicklung der vorangehenden Sphären verbreitet. Alles bewußte Fragen, alle tiefere wissenschaftliche Forschung hat im sittlichen Bewußtsein und Willen ihren Grund, der Forscherdrang ist sittlicher Aufschwung des Geistes.

Darum gibt es kein Gebiet des Geistes, auf dem so unablässig, so von aller Welt und allen Lebensaltern Zweifel aufgeworfen und Fragen gestellt werden, wie die Ethik. Probleme, die alle Welt angehen, sind immer sittliche Probleme. Im sittlichen Bewußtsein erwacht die Kraft der Frage und sie wendet sich schon im Kinde auf diesen ihren Grund und Boden der Sittlichkeit. Was an der Philosophie alle Nationen, Männer und Frauen, Kinder und Greise, vor allem beschäftigt, was die Menschheit in allen Jahrhunderten in unablässige Grübelei geworfen hat, war immer das sittliche Problem.

Wille ist die bewußte Kraft des Gewissens, die Realität des Gesetzes, das das schuldige, in sich bedürftige und vor sich verantwortliche Leben

sich gibt. Was wir hier unter Willen bezeichnen, ist nicht dieser oder jener Wunsch, der sich im Gange des Alltags befriedigt, sondern die zusammengefaßte Kraft, die das Gewissen der Menschheit im Menschen erweckt. Dieser Wille ist es, der hinter allen Wünschen der Menschen steht und über sie hinausdrängend die kleinen Bäche und Ströme des menschlichen Bestrebens in das gemeinsame Zentrum des sittlichen Bewußtseins trägt, selbst in keiner dieser Bestrebungen, in keinem Ziele und Zwecke seine Befriedigung findend. Es widerspricht dem Wesen des Willens, in dieser oder jener Realität außerhalb seiner eigenen Kraft die Verwirklichung zu finden. Kraft ist eben die Realität selbst, die sich äußert und dennoch bei sich bleibt; ihrem Wesen nach Aeußerung, Wirkung, und doch nur Potenz, Möglichkeit. Es ist der Widerspruch des schuldigen, versagenden Gewissens, der dem Willen seinen Charakter gibt. Ueber das schuldige Bewußtsein der Zersplitterung und bloßen Vermittlung des Gesetzes kann der Wille nicht hinauskommen; er ist die Verwirklichung eben dieser Vermittlung, die Wirklichkeit eines bloß Möglichen, das als bloße Möglichkeit, als Sollen der Verantwortung sich realisiert.

Als dieses Sollen des verantwortlichen Gewissens lebt der Wille. Er hat kein Gegenüber von Möglichkeiten, in denen er sich eine fremde Wirklichkeit geben könnte: wenn der sittliche Wille im Getriebe des Lebens ein Gegenüber, einen Gegenstand der Verwirklichung vor sich aufzubauen scheint, so steht doch allemal hinter diesem Gegenüber das Unmögliche selbst, und es offenbart sich in diesem Streben des sittlichen Willens nach dem Unmöglichen nur die eigene Natur dieses Willens, die kein Mögliches, kein zu Verwirklichendes außer sich kennt und die Kraft des schuldigen, in sich bedürftigen, versagenden Bewußtseins ist.

Der sittliche Wille ist tragischer Wille. Er ist die bewußte Kraft des Unmöglichen. Es ist das titanenhafte Hinausgehen, in der Gewißheit des Zusammenbruchs. Es ist nicht wahr, daß der Wille auf das Mögliche geht, und daß der Mensch nur will, was er kann. Alle wahre, fruchtbare, über sich hinaus in die Tiefe der Menschlichkeit ragende Leistung des Geistes ist in dem tragischen Bewußtsein unternommen, Unmögliches zu wollen, und war ein Versagen. Jedes große Werk der Kunst ist ein Versagen eines titanenhaften, ins Unmögliche bewußt strebenden, tragischen Willens, und nur wertvoll, weil es in diesem Versagen das Zeichen jenes Willens nach dem Unmöglichen trägt. — Jeder wahre Forscherdrang ist eben darum sittlicher Wille, weil er ins Unmögliche einer nie erkennbaren Wahrheit strebt. Jeder wirkliche Gelehrte weiß, daß seiner

Frage nie Genüge geschieht, das »ignorabimus« steht über aller Forschung. Aber dennoch, oder gerade deswegen wird der Forscher nie ablassen, den Weg ins Unmögliche, den Weg in die Wahrheit vorwärts zu schreiten. Der Forscherwille ist tragischer Wille, der echte Gelehrte ist bescheiden, denn er fühlt die Schuld der tiefsten Unzulänglichkeit.

Unter dem strengen Urteil des Gewissens vollzieht sich der Wille im klaren Bewußtsein versagender Schuld. Der Wille hat sein Schicksal in sich, nicht außer sich. Es ist eine Verkennung des sittlichen Willens, die Schuld und das Versagen außerhalb des Willens zu suchen, das Mißlingen in einen Widerstand, eine fremde Realität zu verlegen. Die Materie mußte dazu herhalten, den Willen zu entlasten. Es gibt der Kraft gegenüber keine Materie, die sie hindert. Kraft ist in sich selbst ihrem Wesen nach das Versagen, und nur indem der theoretische Verstand das Versagen von Wille und Kraft zu den ruhevollen Abschlüssen seines befriedeten Lebens verwandelte und aus dem Scheitern eine zweckhaft gewollte Erfüllung der Zufriedenheit machte, verlor sich ihm die Schuld und das Unglück aus dem Willen und wurde als ein fremder, entgegenstehender Widerstand erkannt. Der Wille wurde zum guten Willen eines heitern Optimismus geklärt und ihm die böse Materie gegenübergestellt, als das Werk des Teufels. Aber der Teufel ist nur eine Flucht vor der Verantwortung; die Versuchungen des Teufels sind nichts als Entlastungsversuche der Schwäche, die unsittlichen Fluchtversuche vor dem Bewußtsein der Schuld, das der Kern des sittlichen Menschen ist.

Teufel und Materie gehören zu den Irrtümern des theoretischen Menschen, zu den notwendigen Irrtümern und Sackgassen, in die das Denken sich verläuft und die dem Denken so angehören wie die Schuld und das Versagen dem Willen. Um dieses Versagen zu klären, abzulenken und umzuwerten, baut sich Irrtum auf Irrtum. Jeder gedankliche Abschluß, jedes Ende in Gesetz und Schluß ist ein vorzeitiges Versagen der fragenden Bewegung, ein notwendiges Versagen, wie das Versagen der Kraft wesentlich ist. Aber das Denken gibt diesem Versagen die Rechtfertigung durch den Irrtum eines berechtigten Abschlusses und würde in dieser Erklärung und Klärung von der Schuld zur Ruhe gehen, wenn der Wille nicht immer wieder aus jedem Versagen aufweckte und die Erfüllung leugnete, die das Denken behauptet.

Rechtfertigung statt Verantwortung ist das Wesen des Denkens: wie es das Versagen des Willens im Widerstande der Materie reinwäscht und das Scheitern als gewollten Abschluß und Zweck erläutert, so gibt es diesem scheiternden Willen auch einen Anfang im Motiv. Der Wille

soll nichts weiter wollen als was im Motiv angelegt ist. Das Motiv soll den Willen bestimmen, determinieren. Aber ist dieser Gedanke durchzudenken? Wenn das Motiv den Willen bestimmt, so ist doch dieser Wille schon vor jener Bestimmung vorhanden. Aber als was dann? Oder behauptet der Determinist, daß durch die Bestimmung, aus dem Motivieren heraus, die Kraft des Willens erst geboren wird? Gewiß nicht. Wenn der Wille aber schon vor dem Motiv existiert, so wird er auch nach Erfüllung des Zweckes noch existieren, und Motiv und Zweck für ihn unwesentlich sein. — Aber, so mag der Determinist einwenden, der Wille ist wohl vorhanden, aber er tritt nur unter dem Einfluß des Motivs in Wirksamkeit; er ist der Gelegenheitsarbeiter, der wartet, bis ihm das Motiv etwas zu tun gibt, er ist bald potentielle, bald wirkende Kraft. Diese zeitliche Unterscheidung zwischen potentieller und wirkender Kraft aber versagt beim Willen, der nach dem Wesen aller Kraft eben stets und zu jeder Zeit wirkende und doch im Wirken nur potentielle Kraft, nur Möglichkeit bleibt, Gesetz und doch Realität, die Existenz eines bloßen Sollens.

Wille ist Versagen in Schuld und Verantwortung. Denken aber ist Rechtfertigung und Verteidigung, ein Glätten der Runzeln auf der Stirn des Gewissens, ein Klären und Erklären. — Der Wille geht ins Unmögliche. Möglichkeiten kennt nur das zurückgewandte Bewußtsein der Reflexion und nennt sie Motive. Dem Gewissen erscheinen sie einzig als versäumte Möglichkeiten, als überholte Möglichkeiten im Abstand der Wirklichkeit. Das ist der eigentliche Sinn der Motive. Sie sind nicht die treibenden Kräfte des Willens, sondern die zufälligen Deutungen des Bewußtseins, zu denen Zufall und Versagen im Willen die Hand bietet. Motive begründen, rechtfertigen den Willen, der versagte, in seinen Handlungen. Sie geben diesen Handlungen, die nur Ablenkungen vom Willen, Abweichungen von seiner Richtung bedeuten, einen befriedigenden Sinn. In Wahrheit sind diese Taten nie gewollt, sie gehören so wie sie geschahen, den Umständen, der Zeit und dem Zufall. Sie ergaben sich mehr oder weniger unbewußt, aber das Bewußtsein gibt ihnen nachträglich eine Rechtfertigung im Motiv als ihrer Möglichkeit, die für das Gewissen nur das Zeichen der versäumten Möglichkeit bedeutet.

Es ist das Schicksal des Menschen, daß der Wille dort, wo er ins Bewußtsein tritt, das Versagen bedeutet. Und es liegt im Wesen der Frage, daß sie als bewußtes Problem keine Lösung kennt. Der Wille hat keine Realität außer dem Gesetz seines zwiespältigen Wollens. Die Frage kennt keine Antwort, die über sie und den Widerspruch des Problems

hinausführte. Das Bewußtsein des Problems selbst ist der Wahrheit letzter Schluß und dieses Bewußtsein als reale Kraft des Willens führt im schuldigen Versagen nur seinen eigenen Konflikt aus.

Lösungen gibt es nur für Fragen, die auf einer tieferen Stufe des Geistes in der Befriedung des Denkens, in beschränkter Sphäre sich stellen; für Fragen, die von vornherein auf das Provisorium einer zufälligen und relativen Antwort eingestellt sind. Diese Fragen sind relativ, wie ihre Lösungen relativ sind, wie alles Denken relativ ist. Das absolute Problem des Bewußtseins überhaupt aber ist zugleich das tragische Bewußtsein der Relativität des Denkens und aller seiner Antworten, die in diesem letzten seiner Urteile gerichtet werden. Es ist der Widerspruch des Denkens, der hier ins Bewußtsein tritt und der all jene hohen und letzten Probleme: des Gewissens, der Freiheit, der Schuld, des Willens, des Guten und Bösen mit dem Geheimnis der Unlösbarkeit umkleidet hat, das seit Beginn der Welt tausende von Köpfen vergeblich um die Enthüllung hat ringen lassen.

Widerspruch ist die letzte Form des Denkens. Das Denken mündet im Paradox, wie es im Paradox seinen Ursprung hat. Im Anfang des Denkens steht das Paradox der Zahl: die im Urteil der Gleichung absolut gewordene, eine eigene Realität vortäuschende Einheit einer bloßen Aufgabe [1]). Am Ende des Denkens steht das Paradox des Willens: die absolute Existenz des Sollens, das sich in der Vermittlung eines bloßen Gesetzes erschöpft. Dort, in der Zahl, eine bloße Vermittlung, die dennoch absolut ist; hier, im Willen, ein Absolutes, das dennoch bloße Vermittlung bleibt. Denn ein Paradox ist dieses Absolute, das nur im Relativen einer Vermittelung lebt, das absolute Sollen, das Gesetz, das seine eigene Realität ist. — Widerspruchslos ist das Denken nur zwischen seinem Anfang und seinem Ende, nur innerhalb der provisorischen Lösungen, die keine Lösungen sind, bei den Teilwahrheiten, bei denen die Vermeidung des Widerspruchs geradezu heuristisches Prinzip ist. Seine erste Voraussetzung aber und sein letztes Ergebnis zeigen, daß das Denken der absolute Widerspruch ist und sich selbst aufhebt.

Widerspruch ist alles, was dem fragenden Bewußtsein zur Antwort wird. Widerspruch ist der Wille, der die Kraft des Versagens ist, und mit ihm alle Probleme, die sich seither an seine rätselhafte Wesenheit knüpfen. Ist der Wille frei? Ist er unfrei? Er ist beides. Frei ist er als Kraft, als Problem, als Letztes, als absolute Realität und Verantwortung. Freiheit ist Freiheit zur Schuld, Verantwortlichkeit. Unfrei

1) Vgl. »Problematik des Geistes« a. a. O., S. 367 ff.

aber ist er als bloße Möglichkeit, als die offene Tür für Zufälligkeit und Umstände, als Zerrissenheit des Gewissens, als Versagen, Schwäche und Schuld.

Widerspruch ist das Gewissen. Das Gewissen ist gut. Es ist das Gute an sich, der moralische Wert. Es ist immer das gute Gewissen, denn wem das Gewissen schlägt, der beweist dadurch, daß er lebendig mit der Menschheit fühlt, daß er ein sittlicher Mensch ist. — Und doch ist das Gewissen böse. Es ist immer böses Gewissen. Denn daß es schlägt, beweist die Schuld und das Versagen, deren Erkenntnis das Gewissen ist.

In der Schuld ist das Gute und Böse eines. Erst mit der Schuld erwacht im Menschen die Erkenntnis des Guten und Bösen. Daß er zum Gott dadurch wurde, war freilich der Hohn der Schlange. — Der Widerspruch des Guten und Bösen liegt von vornherein im Begriffe der Schuld und hat Wahrheit nur für das schuldige Gewissen. Der Unschuldige ist weder gut noch böse. Das Kind in der Wiege ist ebenso jenseits dieser Begriffe wie das Tier. Der schuldige Mensch aber ist beides.

Eine Flucht aus dem Problem des Gewissens sind die Abstraktionen des guten freien Willens und irgendeines bösen Prinzips an sich, das ihm entgegenstände. Beides ist falsch Daß das Böse kein Prinzip an sich ist, daß der Teufel ein Entlastungsversuch des Denkens ist, wurde bereits erwähnt und ist seit langem in dieser oder jener Form erkannt worden. Man stützte diese Erkenntnis gemeinhin darauf, daß das Böse nur ein Negatives sei und das Negative keine Existenz habe. Das freilich kann nicht anerkannt werden und ist abermals nur ein Versuch, das Böse nebst der Schuld auf gute Art los zu werden und seine Ruhe zu finden. Die Schuld und das Böse sind nicht bloße Negationen des Denkens, eher könnte man die Unschuld als eine derartige Negation verschreien. Vielmehr ist das Böse, so real und wirksam es in der Welt auch ist, aus demselben Grunde und in demselben Maße kein Prinzip für sich, wie es auch das Gute nicht ist: weil beide nur im Widerspruch zueinander und miteinander existieren. Es sind beides absolute Werte und doch existieren sie nur in der Relation zueinander, die als absolute Relation einzig in dem Paradox einer Identität begriffen werden kann und im Gewissen in Erscheinung tritt.

Wie das Böse in die Welt komme, ist eine in der theologischen Philosophie vielfach erörterte Frage. Man hätte ebenso gut fragen können, wie das Gute hinein kam — hätte man dieses nicht als Geschenk Gottes unbesehen entgegengenommen und es für natürlich gehalten, daß der Mensch als das Ebenbild Gottes von Hause aus gut sei. — All das sind

schiefe Fragen, Verkennungen der Grundwahrheit, daß das Gute und Böse im Gewissen eines, und daß die Wurzel aller Sittlichkeit Schuld ist. Nur der Sünder ist gut. »Sündige herzhaft«, sagt Luther, »der reuige Sünder ist dem Herrn lieber als neunundneunzig Gerechte«, sagt das Neue Testament. —

Der Konflikt des sittlichen Willens auf der Grundlage der Schuld ist das Wesen aller Tragik. Das Leben des sittlichen Menschen ist Tragik. Es ist die Größe des einsamen Strebens nach dem Unmöglichen, das Auftürmen von Werken, die den eigenen Schöpfer vernichten müssen, der prometheische Trotz des klaglos den eigenen Untergang bereitenden wissenden Menschen. — Der dichterische Ausdruck des sittlichen Konflikts ist das Drama. Die Erschütterung, die das Drama weckt, löst das Bewußtsein der Schuld im Menschen und läßt ihn in Tiefen seines Lebens sehen, die das alltägliche Bewußtsein nicht kennt.

Das alltägliche Bewußtsein, das Bewußtsein der Herde, aber hat seinen dichterischen Ausdruck im Epos, das die Sprache junger, noch ungereifter Völker ist: unberührt von den Konflikten des Lebens, fern von dem Abgrund der Schuld spielt sich ein Leben unbefangener Menschen ab, man tafelt viel und kämpft viel, denn speisen und kämpfen füllt das Leben des geselligen Tieres. Auch alte, müde Völker fliehen zuweilen zum Epos, um mit resignierter Bemäntelung des ewigen Konfliktes sich in ein kindliches Zeitalter goldener Unschuld zurückzuträumen.

Starke aber und reife Völker verlangen nach den großen Ergriffenheiten der Tragödie, die nicht mit Kinderaugen blicken oder mit lächelnder Ironie beiseite stehen lehrt, sondern aus den Tiefen der Schuld das Bewußtsein der Menschheit in der Brust jedes Einzelnen auferstehen läßt.

IV. Glück und Pflicht.

In der Tragödie des Willens ergreift den Menschen das tiefe Bewußtsein der Verantwortung und er fühlt die Kette der Schuld, die die Menschheit zusammenschließt. Diese Last von sich zu werfen, die Kette zu sprengen, der strengen Bedürftigkeit zum Menschen ledig zu sein, überkommt den schwächeren Geist zuweilen wohl eine plötzliche Lust, und sie bricht sich Bahn in der Komik, im Possenhaften, im Gelächter. Ein Bedürfnis nach dem Fratzenhaften und Spaßigen meldet sich, um den Menschen kurzer Hand seiner schweren Berufung zu entkleiden. Im Lachen befreit er sich von der notwendigen Einheit alles Menschlichen, von der Last der Verantwortung, die ihn drückt. Hier fühlt er die Ver-

antwortungslosigkeit als freiere, leichtere Luft um ihn spielen. In der Posse, in der Komödie werden ihm die Instinkte der Verantwortungslosigkeit befriedigt.

Das Lachen ist die krampfhafte Befreiung von der Last der die Menschen zur Menschheit bindenden Gewissensnot. Es gibt kaum eine Posse, in der nicht die Gemeinheit triumphiert, und das Lachen quittiert den Spaß, einmal nicht Mensch zu sein, einmal nicht menschlich mit Menschen zu fühlen. Im Alkoholrausch, in dem der Wille sich lähmt, bricht das Gelächter sinnlos und krampfhaft hervor und dokumentiert das abgestumpfte Verantwortungsgefühl. In solcher Stunde ist der Mensch zu Gemeinheiten fähig. Der Spott, die Schadenfreude treten auf den Plan und verdichten sich zuweilen bis zum Verbrechen. »Und sie legten ihm einen Purpurmantel an, setzten eine Dornenkrone auf sein Haupt, beugten das Knie vor ihm, verspotteten ihn und spien ihn an.« (Matth. Kap. 27, V. 28 ff.)

Auf die Tragödien der Griechen folgte das Satyrspiel: die Ergriffenheiten lösten sich, im Lachen stellte der alltägliche Mensch sich her, und der Grieche stieg wieder herab in das Geschwätz des Marktes.

Dem Krampf des Gelächters folgt die Oede einer inneren Leere, der Katzenjammer. Der Mensch hat das Gefühl, hinter die Schule gegangen zu sein. Das Bewußtsein der Schuld fällt doppelt auf ihn nieder. In der Komödie liegt kein Weg der Befreiung. So oft der Mensch diesen Weg betritt, so oft wird er enttäuscht, und das Lachen verliert sich in Bitterkeit.

Und doch liegt in der Tiefe des Willens selbst die Gewähr eines Trostes, der besser ist als die krampfhaften Versuche der Verantwortungslosigkeit. Wille ist die Kraft des schuldigen Bewußtseins und im Bewußtsein der Schuld geht dem Menschen die lebendige Wahrheit einer Welt auf, die nicht als bloße Außenwelt erdachter Zwecke, als Gegenstand vollbrachter Taten vor ihm steht, die auch nicht als leeres Phantom seiner Leidenschaft nebelhaft erträumt wird, sondern die er als sein Schicksal in schuldiger Bereitschaft empfing. Gedacht als das bloß äußerliche Material seines Willens, wandelt die Welt sich dem Scheiternden und Versagenden gerade in seinem Scheitern zu dem inneren Erlebnis einer lebendigen Schickung, und die zufälligen Abschlüsse seiner Taten, die Dinge, Gestalten und Ruhepunkte seiner Bahn, über die hinweg er in die Ferne der Unmöglichkeit strebt und die als versäumte Möglichkeiten am Wege liegen, erscheinen — ungewollt und unerkämpft — dem vorwärtseilenden Geiste rückschauend wie der Traum einer Gewährung: einer Gewährung

von etwas, was nie erstrebt und nie geahnt wurde, und was, über sich hinausweisend, im Abschiednehmen und gerade durch den Abschied sich zu einer Erfüllung des Zufalls verklärt. Hat doch die Welt nur für den schuldigen, bedürftigen Menschen Leben und wird ihm nur im Versagen und Abschied zum Wert. Das ist das Geheimnis der Sehnsucht, die aus dem Abschied ihre Kraft zieht, und das ist das Wunderliche und Tröstliche im tragischen Willen, daß er in all seiner Tragik die Gewährung als einen Traum der Vergangenheit mit sich trägt, daß er in all seiner Schuld eine Begnadung fühlt. — Diese Gnade des Zufalls, die immer als vergangene, verlorene, als eine versäumte Möglichkeit im Gewissen des tragischen Willens ruht, ist — Glück. Es gibt ein Glück nur als verlorenes Glück, nur als eine Erinnerung, nur als ein bunter Traum der Vergangenheit. Er knüpft sich im Manne an die Zeit einer goldenen Jugend, im Greis an die kraftvolle Zeit der gereiften Männlichkeit, den Völkern ist er eine graue Vergangenheit eines goldenen Zeitalters der Unschuld, von dem sie träumen, ein verlorenes Paradies.

Ueber den Taten erwacht der handelnde Mensch zum Bewußtsein der Schuld, und er knüpft die Schuld rückschauend in der Reue an diese Taten seiner Vergangenheit. Rückschauend aus den Taten erwachend, hängt auch das Glück ihm als ein freundlicher Schleier über den Ereignissen der Vergangenheit, als ein verlorenes, vergangenes Glück, und die Wehmut des Verlustes umkleidet es mit ihrer Innigkeit. Doch wie die Reue losgelöst von der einzelnen Tat ihren Sinn im ewig gegenwärtigen Bewußtsein der Schuld fand, so wird dem wissenden Menschen auch das Glück zu einer stillen Gegenwart, aber zu einer Gegenwart, über der der Abschied als dunkles Schicksal hängt: er wird in jedem Augenblicke des gegenwärtigen Glückes mitgefühlt, die Wehmut erlischt nie, sie gibt dem Glück seinen tiefen Ernst, das Glück ist dem wissenden Menschen, dem Gewissen überall vergänglich. So schließt sich das Leben selbst in der Seele des sittlichen Menschen zur Gnade eines wehmutvollen Glückes der Vergänglichkeit, hinter dem der Verlust steht, der dunkle Wille des Todes, der ihm seinen Zauber und seine Schwermut gibt. — Nicht darum ist das Leben vergänglich, weil wir aus Erfahrung wissen, daß es eines Tages zu Ende geht, sondern weil hinter ihm der tragische Wille steht, als Verlust und Versagen, als der Blick nach Unmöglichkeit und Ewigkeit, und jeden Augenblick dieses gelebten Lebens zum Abschiede macht.

Nur der schuldige Mensch träumt den Traum des Glückes. Nur er fühlt in jedem Augenblicke des Lebens den dunklen Flügel des tragischen

Willens, der ihn über die bunte Freude hinausträgt, nur für ihn hat das Leben den Zauber der Vergänglichkeit, der ungewollten, ungeschaffenen Gnade, der Begnadung, die nur der schuldige und versagende Wille begreift. Glück ist die leichte Brücke über dem Abgrund der Schuld, das Leben mit seinen Erkenntnissen, Taten und Zwecken ein Licht, das im Willen aufbricht, um ein Stück seines Weges zu leuchten und dann zu verlöschen. Der Unschuldige ist glücklos wie das Tier.

Das Glück ist Zufall und Vergänglichkeit und Versagen. Es ist die Versuchung des sittlichen Willens. Er fühlt in ihm doppelt die Last der Verantwortung. Der Mensch schämt sich seines Glücks und fühlt sich im Glücke doppelt schuldig.

In der Legende tritt neben den Mann, den ringenden Willen der Notwendigkeit, das Weib als die Gnade seines Lebens, das Geschenk der Gottheit, das Glück, das nicht erkämpft wird, sondern im Traume des Schlafes zu ihm kommt. Sie ist sein Glück und seine Versuchung. Durch sie wird er zum Sünder, im Glück erwächst ihm die Schuld.

Glück ist nicht die satte Zufriedenheit des gesicherten Lebens. Es ist waches Bewußtsein der Vergänglichkeit, Begnadigung in Schuld, es hält die Ehrfurcht und Dankbarkeit wach und wird dem Menschen zum Halt, ohne den er den Weg des Willens zu Ende zu gehen verzagen müßte.

So blüht überall dort, wo die tiefe Tragik des scheiternden Willens ins Bewußtsein tritt, eine Sehnsucht nach dem Glücke auf. Bei den Griechen, deren tiefe Ergriffenheit im schuldigen Gewissen ihre Tragödie offenbart, erwacht diese Sehnsucht nach Glückseligkeit mit einer selten innigen Hingebung. Die Eudämonie des Aristoteles, die schwermütige Genußfreudigkeit Epikurs leiten das Glückseligkeitsverlangen Europas ein, das sich in den mittelalterlichen Erschütterungen des Gewissens bis zu einer leidenschaftlichen Erlösungssehnsucht steigert. Erlösung ist das Glück einer Befreiung von Schuld, ein Abwerfen der schweren Kette der Verantwortung, die die Menschheit zusammenschmiedet und die in den wilden Verzweiflungen des mittelalterlichen Menschen zur unerträglichen Qual wird. Man träumt von einem künftigen Reiche der Seligen, der Glückseligen, und nur eine Uebertragung dieses himmlischen Reiches der Seligen auf unsere irdische Welt sind endlich die modernen Ideen des Sozialismus und der freien Persönlichkeit, in denen die heutige Glückssehnsucht gipfelt. Die Sucht nach Ausleben des Individuums, die Sucht nach Freiheit des Geistes ist nur wieder jene Sehnsucht nach eigenem Glück, die in tausend geistigen Sublimierungen immer wieder und wieder zutage tritt.

Die Früchte jener innigen, auf dem Grunde der Schuld erblühten Sehnsucht nach Glückseligkeit sind endlich die wundervollen Schöpfungen der großen europäischen Kunst, in denen ein mächtiger, übermächtiger Wille tiefer Ungenügsamkeit sich in den lieblichen Grenzen der Gestaltung bescheidet. Diese Werke der Kunst tragen das Zeichen eines titanischen Willens ins Unmögliche, die tiefe Tragik des ewig scheiternden, vor sich schuldigen Menschen; aber sie sind zugleich verklärt von dem Hauche eines innigen und ernsten Glückes, der Schönheit, die Zuversicht und Dankbarkeit in der Seele des Verzagenden weckt. Ohne das Glückseligkeitsverlangen Europas wäre aus dem asiatischen Schuldgefühl niemals die einzigartige Blüte der großen Kunst erwachsen, und am Eingange dieser Kunst steht uns der griechische Geist in seiner geheimnisvollen Einheit von Schuld und Glückseligkeit. Gestaltung ist nicht nur eine Begabung, sondern vor allem auch eine Art, sich mit der Schuld auseinanderzusetzen. Es gab Völker, die eine derartige Auseinandersetzung als Schwäche und Flucht vor der Verantwortung verschmähten: »Du sollst dir kein Bildnis machen und keinerlei Gestalt«; ihre Auseinandersetzung mit der Schuld wurde die Religion. Religiöse Kunst aber sucht die Brücke: sie macht den Gottlosen fromm, aber den Gläubigen gottlos.

Die tiefe Vereinigung des drängenden, ins Unendliche greifenden titanischen Willens und der Sehnsucht nach der stillen Bescheidung des glücklichen vergänglichen Augenblickes ist das Problem des Goetheschen Faust, das hier das Problem aller europäischen Geistigkeit zur Sprache bringt. Das Glück, der schöne Augenblick, tritt als Versuchung in Gestalt des Weibes in das Leben des erhabenen Willens, der die Gnade seines Lebens zerbricht und schuldbeladen den dunklen Flug in die unendliche Weite seiner Bahn beginnt.

In allen diesen Taten des künstlerischen Genius ist Schicksal und Auflehnung gegen das Schicksal; in allen die Notwendigkeit des Versagens und der Wille, der ins Unmögliche strebt. Das Glück hängt nur als ein Traum der Vergänglichkeit im Leben des schöpferischen Menschen und er zerreißt, wenn der Mensch das Geschaffene hinter sich geworfen hat, um einer neuen Zukunft entgegenzueilen. Was Wunder, daß die Glücksehnsucht der Menschheit sich mit diesen kurzen Träumen nicht zufrieden gibt, sondern sie zu verewigen trachtet. Sie verlangt nach Taten, die restlose Erfüllung sind, nach Werken, die dem absoluten Gesetze des Gewissens Genüge tun und ihr die Gewähr tiefer, dauernder

Befriedigung bieten. Sie will Zwecke setzen, deren Verwirklichung Antworten sind, auf die ungelöste Frage des sittlichen Willens. Und sie gibt sich diese Zwecke in den Pflichten, deren Erfüllung ihr heilig wird.

Es ist eine alte und ehrwürdige Frage der Philosophen, ob der Mensch seine Pflicht erfülle, um glücklich zu werden, oder ob das Glück nur der Lohn sei, der der Pflichterfüllung folge, ohne vom Menschen erstrebt zu sein. Was im einzelnen für Gefühle den Menschen bewegen mögen, der dieses oder jenes Pflichtgebot ausführt, mag dahingestellt bleiben. Darauf kommt es auch nicht an. Aber daß der Mensch überhaupt Pflichtgebote aufstellt, daß er dem Willen im Zwecke der Pflicht einen zu erfüllenden Inhalt der Befriedigung gibt, daß er überhaupt Pflichten als einzelne erfüllbare Taten kennt, das entspringt ohne Zweifel der Glückssehnsucht des Menschengeschlechts und ist die letzte Illusion des sich bescheidenden Denkens.

Freilich, das eine sei betont: das Glück, nach dem der sittliche Mensch in der Illusion der Pflichten greift, hat nichts gemein mit Wohlergehen, mit Reichtum, Behaglichkeit und langem Leben. Glück ist ein Traum der Schuld, Glück kann nur im schuldigen sittlichen Menschen als ein Atemholen im tragischen Fluge des Willens, als ein Ausruhen auf dem Wege der Verantwortung erscheinen, der sich ins Unendliche vor dem Geiste dehnt. Dieses Glück des sittlichen Menschen erstrebt der nach Pflichten verlangende Geist, und eben das ist die Tragik und der Widerspruch, der ihn zum Scheitern verurteilt: daß die Verewigung dieses Glücks, die er erstrebte, das Glück tötet, daß er mit dem dauernden Abwerfen der Schuld sich aus der Sphäre der Sittlichkeit ausschließt, und daß tatsächlich dann nur noch ein Glück zurückbleibt, das keines ist und in nichts besteht als der platten Zufriedenheit des selbstgefälligen, mit Geld und Gut gesegneten Menschen. — Sie schwärmen von einem »ewigen Leben« und ahnen nicht, daß das Glück des Lebens in seiner Vergänglichkeit ruht. Sie wollen sich das Glück »verdienen« und wissen nicht, daß nur der schuldige Mensch das Glück als Gnade im Bewußtsein seiner Unwürdigkeit empfängt.

So entspringt die Pflicht einer Illusion und ihre Frucht kann nur Enttäuschung sein. Wie könnte es anders geschehen: aller Zweck ist die gedankliche Wiederholung und Herausstellung des problematischen Motivs im Menschen. Dieses Motiv, das hier im Zweck seiner Verwirklichung harrt, ist die tragische, versagende, in sich widerspruchsvolle Kraft des schuldigen Willens. Die Pflicht kann nichts anderes sein als

das Spiegelbild des Gewissens mit seiner Schuld, seinem Scheitern und seinen Widersprüchen. Was sich als Erfüllung der Pflicht darstellt, ist also nur die äußere Verwirklichung des inneren Konfliktes der Schuld.

Im Bewußtsein verlangt ein Mehreres vergeblich nach Einheit. Das Gewissen und sein Gesetz ist eben dieses Urteil innerer Zerrissenheit. Diese Zerrissenheit von Leben und Leben gibt der Erfüllung der Pflichten ihren Charakter. Es gibt für den handelnden Menschen niemals diese oder jene bestimmte, einzigartige Pflicht, die für sich der Erfüllung harrte als ein getrenntes Fädchen, das sich säuberlich auf seine Spule wickeln ließe. Es gibt nur einen Konflikt von Pflichten. Im Konflikt allein lebt die Pflicht, in ihm liegt ihr Sinn und Wesen, das Zeichen ihrer Herkunft aus Schuld und Unzulänglichkeit. Die Pflichten erst tragen den Konflikt der Schuld in die Welt hinaus.

Daß es Konflikte von Pflichten gibt, ist eine Tatsache, die kaum je bestritten werden konnte, aber die sich schwer mit einer Sittlichkeit vereinigen ließ, der die Schuld das fremde, feindliche Prinzip war. Es blieb nur übrig, diese Konflikte als eine zufällige, womöglich gar vermeidbare Verwirrung darzustellen, die mit dem Wesen der Pflicht nichts zu tun habe. — Aber eben das ist unrichtig: es kann nur Pflichten im Konflikte geben, für sich allein hat die einzelne Pflicht überhaupt gar keinen Sinn, sie wird zum Unsinn, zur Torheit, wenn nicht gar zur Unsittlichkeit. Man denke an einen Menschen, der die Pflicht gegen sich selbst bedingungslos durchführt; er würde über Leichen gehen. Man denke an einen Menschen, der sein Gut dem Armen schenkte und seine Familie darüber verhungern ließe.

Es ist das eben der Widerspruch des paradox gewordenen Denkens, daß die Pflicht, die ihr Leben, ihren Sinn und ihre Fruchtbarkeit nur in der Beziehung zu anderen Pflichten hat, nur in der Beziehung und Berücksichtigung anderer Pflichten lebt — Pflicht ist geradezu Rücksicht —, dennoch als absolute Pflicht auftritt und ihre Erfüllung als ein allemal und für alle Zeit sittliches Werk ausgibt. Es ist dieser Widerspruch des Relativen, das den Charakter des Absoluten annimmt, freilich das notwendige Versagen des Denkens, wie es die ganze sittliche Sphäre durchzieht und als unlösbares Paradox im Willen selbst lebt. Daher ist es keineswegs verwunderlich und liegt im Wesen der widerspruchsvollen Idee der Pflicht, daß man immer wieder versuchte, eine kodifizierte, absolute und allgemeine Pflichtenlehre der Welt zu schenken. Diese Versuche sind unfruchtbar: jene Kodices der Pflichten haben nie befriedigt und werden nie befriedigen. Dennoch wird es, solange der

Mensch Pflichten kennt, notwendig derartige Versuche absoluter Pflichtenlehren geben, auch diese nur als die paradoxen Denkmäler der letzten Illusionen des Denkens.

Diese absoluten Pflichten, die nur in Erfüllung eines äußeren Gebotes verwirklicht werden, haben mit Sittlichkeit nichts mehr gemein. Sie sind knöcherne und tote Formeln, die der Mensch weniger um des Guten willen befolgt als aus Angst vor Schuld und Reue, als künstlicher Schutz gegen die Qualen der Verantwortung. Hier mündet der Mensch, der sich das wahre Glück der Begnadung mit der Schuld zugleich verscherzt hat, in der leeren Zufriedenheit des gesicherten Lebens, in der Selbstgerechtigkeit und der grotesken Fratze des Sittenstolzes, die das Zeichen dafür ist, daß dem Menschen der letzte Funken von Sittlichkeit und Begnadung erloschen ist. Nicht der ist gut, der dem Armen gibt, um dem Gebot der Mildtätigkeit zu folgen und die Zufriedenheit der Pflichterfüllung einzustreichen: das ist ein Geschäft wie jedes andere. Sondern der ist gut, der dem Armen gibt und sich schämt, daß er der Gebende ist und doch nur so und nicht anders geben kann, der in der Tat die Schuld und das Versagen fühlt und schmerzlich erkennt, daß anderes nottäte, das über seine Kräfte geht. — Nicht der ist gut, der behaglich seiner Berufspflicht mit aller Pünktlichkeit nachgeht und sich das sanfte Ruhekissen des guten Gewissens erwirbt, sondern derjenige, der im Dienste einer Idee sich müht und den das Bewußtsein nie verläßt, daß er unwürdig dieser Idee nie zu ihrer Verwirklichung gelangen wird.

Lebendig bleibt die Pflicht als eine wahre Herausstellung des schuldigen Willens nur im Konflikte. Nur als äußeres Bekenntnis des inneren Schuldbewußtseins vor aller Welt. So verewigt sie die Schuld anstatt sie zu überwinden. Es ist hier wie stets, daß die Antworten, die wir geben, keine Lösungen sind, sondern bestenfalls Formulierungen der in uns drängenden Fragen. Der Konflikt der Pflichten gibt der Zerrissenheit des schuldigen Menschen die äußere Formel. Er ist nicht Lösung, nicht Erlösung, sondern bindet die Fessel fester noch, indem er sie ans Licht hält und unter die Menschen bringt.

In diesem lebendigen Konflikt gelangt der Mensch niemals zur Erfüllung auch nur einer seiner Pflichten. Was er hier gibt, muß er dort nehmen; wenn er hier Wunden heilt, muß er sie dort schlagen. Ueberall ist das Versagen, überall die Unzulänglichkeit, überall ein Verzicht und überall ein Opfer. Der Mensch schreitet von Opfer zu Opfer und er fühlt den doppelten Schmerz, nicht nur zu versagen, sondern opfern, verletzen, zurückstoßen zu müssen.

In aller lebendigen Pflichterfüllung wird geopfert. Das Opfer ist die letzte Konsequenz der Schuld und ihre Dornenkrone. Geopfert wird die Pflicht der Pflicht, das Leben dem Leben, das Glück dem Glücke. Auch Kant wußte, daß Sittlichkeit nicht ohne Leid und Opfer ist. Aber nicht »Neigungen« werden geopfert zugunsten irgendeiner »allgemeinen Maxime«, sondern Pflichten werden Pflichten geopfert. Jede lebendige Pflicht ist in Wahrheit eine Neigung, sie ist in ihrem opfervollen Versagen sogar der Traum eines Glückes, wie ihn nur der sittliche Mensch in der Notwendigkeit des Gewissens träumt. Nur wer das Leben, den Konflikt, die Schuld und das Glück aus der Pflicht strich und sie zu einem kalten, abstrakten Gesetze machte, erfand ihr gegenüber als die dunkle Folie ein ebenso erdachtes Schema von Schuld und Glück, als das Urböse, und erfand den Kampf der Neigung gegen die Maxime des sittlichen Denkens.

Im Konflikte allein, in der die Pflicht lebt, erhält sie die Weihe des Opfers. Die Neigung, die sich rund und voll befriedigt und satt wird, gehört lediglich der Natur und dem Tiere. Die Neigung aber, die im opfervollen Kampfe des Gewissens ringt, trägt im Versagen ein Glück der Begnadung, das in erneutem Opfer hinzugeben freilich das Schicksal des flüchtigen und vergänglichen Glückstraumes ist. Der sittliche Mensch schreitet in der Erfüllung der Pflichten von Opfer zu Opfer. Eltern treiben Raub an den Pflichten ihres Lebens um der Kinder willen, Kinder um der Eltern willen, der Mann um der Frau, die Frau um des Mannes und die Menschheit um Gottes willen. Gott als sittliche Macht ist der höchste Ausdruck der Opferwilligkeit der sittlichen Menschheit. — Das religiöse Opfer ist sittliche Tat. Und hier im Opfer — ob nun als Brandopfer auf dem Altar oder als Werk unter den Menschen — berührt die Sittlichkeit die Religion. Im Opferkult hat daher die Erneuerung der Religion durch die sittliche Revolution der Propheten begonnen.

Das Opfer macht den Menschen verehrungswürdig. Die Ehrfurcht der Kinder vor den Eltern, der Gatten voreinander ist das dunkle Gefühl geschehener Opfer. Wenn etwas dem Menschen ein Recht gibt, vor den andern mit Ansprüchen hinzutreten, so ist es das Recht, das das Opfer gibt. Das Recht der Erziehung ruht auf dem lebendigen Bewußtsein des Zusammenhanges der Menschheit in der Schuld und der Bereitschaft zum Opfer. Mutterwürde ist Opferfreudigkeit. Die Kraft des Propheten ist die Kraft eines lebendigen Opfers der Menschheit.

Sühne ist der Sinn aller Pflichterfüllung, und sie ist es als das offene Bekenntnis der Schuld. In dem opfervollen und schmerzlichen Konflikt

der Pflichterfüllung spricht der Mensch vor aller Welt das innere Bewußtsein der Schuld aus. In seinen Opfern »läutert« sich das Schuldbewußtsein. Nichts anderes kann und darf die Sühne bedeuten als eine Läuterung, eine Reinigung, ein offenes, unzweideutiges Bekennen der Schuld. Das ist auch der Sinn der sühnenden Strafe und Buße, jenes unfreiwilligen Opfers, das die Welt dem Sünder auferlegt. Und sind nicht alle Opfer ebenso unfreiwillig wie freiwillig? Verlieren diese Gegensätze nicht hier ihre Bedeutung?

Buße und Sühne ist der Sinn der Pflichterfüllung im Werk: Das Werk, das geschaffen wird und auf das es ankommt, ist nicht diese oder jene Tat, sondern die Läuterung des Bewußtseins der Schuld, die Gesinnung. Die Gesinnung ist das Wesen der Tat, aber diese Gesinnung ist für die Mehrheit der Menschen nicht erreichbar ohne die Opfer der Sühne in Werken. Der alte Theologenstreit über die Werkheiligkeit verliert seinen Sinn: ist das Opfer nur Mittel, ist es Zweck? Diese Begriffe verflüchtigen sich vollends in den größten Gestalten der sittlichen Menschheit, die ihr ganzes Leben zu einem einzigen ungeheuren Opfer geweitet haben; denen der Sinn des Lebens, ihres Lebens war, ein Opfer zu werden. Als Sühnopfer der Menschheit stehen diese Märtyrer in der Geschichte, nicht als Vorbilder eigenen Wandels, nicht zur Nachfolge, aber als erschütternde Zeugen der ungeheuren Gewalt der Schuld, die sich nicht reiner und hinreißender offenbart als in der Gestalt des Heiligen.

Nicht aus Neigung handelt der Mensch, sondern aus Schuld und Leiden. Nicht Pflichten erfüllt er, denn alle Erfüllung ist Illusion. Im Kampfe der Pflichten zerbricht er sie und sich, und er zerbricht sie nicht um eines siegenden Guten willen, sondern Sieger bleibt in diesem Kampfe nur das Bewußtsein der Schuld. Es ist das einzige »Gute« in aller menschlichen Sittlichkeit, und darüber hinaus kommt der sittliche Mensch mit aller hingebenden Aufopferung nie.

Schluß.

Schuld ist das Zeichen des Menschentums und die letzte, ewig geheimnisvolle, nie ganz ergründbare Antwort auf das »Gnothi seauton« des Delphischen Gottes. Es ist die Quelle alles Leides wie alles Glücks. Es reißt den Menschen in Verzweiflung nieder und richtet ihn auf in Selbstvertrauen. Darum glaubt der schöpferische Mensch an sich um der Stunden der Verzweiflung willen. Er glaubt an sich um der Opfer

willen, die er gebracht hat. Opfer und nur Opfer geben dem Geist die Kraft und den Willen zum Unmöglichen.

Der Reichtum eines Lebens bemißt sich nach dem Maße dessen, was es andern Leben schuldig geworden ist. Das opfervolle Leben wächst von Jahr zu Jahr an Inhalt und Tiefe, Schuld häuft sich auf Schuld, Ketten schließen sich um Leben und Leben — bis endlich der Mensch in der letzten, ungeheuersten Tat, die wie alle sittliche Tat zugleich das ungeheuerste Versagen, der Verfall selbst ist, sein schuldgesättigtes Leben zu einem einzigen gewaltsamen Opfer zusammenfaßt: im Tode.

Der T o d ist die große Sühne des Lebens, das letzte Opfer der Schuld, das das erlöschende dem zurückbleibenden Leben darbringt. Darum heiligt der Tod den Menschen und es folgt ihm die Ehrfurcht der Lebenden, die Ehrfurcht vor einer übermenschlichen Tat des Opfers, durch das der Erlöschende die ganze Garbe seiner Schuld zusammengefaßt und abgeschlossen den Hinterbliebenen in den Schoß legt. Durch den Tod wird das zurückbleibende Leben aufs tiefste verschuldet, und in der bitteren und doch beglückenden Qual dieser Schuld umkränzt das zurückbleibende Leben die Bilder der Toten und streut ihnen Blumen aufs Grab.

Das ist der Sinn alles Todes, daß er die Ernte der Schuld im Herzen des Lebens steigert; und das Bewußtsein dieses dunklen, in uns wachsenden Reichtums ist das schmerzlich beglückende Gefühl der Pietät, das das eigene Leben mit dem seiner Toten heiligt.

KRISEN UND WANDLUNGEN IN DER GESCHICHTE DES HEGELIANISMUS.

PROLEGOMENA ZU EINER KÜNFTIGEN DARSTELLUNG.

VON

HERMANN GLOCKNER (HEIDELBERG).

Wenn der große Mensch, der das seltene Schicksal hat, mehr als einer Generation Licht zu spenden, in seiner irdischen Erscheinung dahin ist, so trägt die unsterbliche Gestalt, in welcher sein Geist nunmehr die Wanderschaft durch die Jahrhunderte und vielleicht durch die Jahrtausende antritt, zunächst noch eine Weile die Maske des Altgewordenen, des Vollenders.

Immer wieder machen wir diese Beobachtung in der Geschichte.

Und jene andere Beobachtung machen wir ebensooft: wenn sich dann, später, die starren Züge lösen, wenn hinter dem unerbittlich-fertigen Bilde des Alters die entwicklungsgewaltige Bewegtheit einer Jugend auftaucht — so kann das eine völlige Neuorientierung und unter Umständen eine geistige Revolution zur Folge haben. An diese Revolution hinwiederum pflegt sich die eigentliche Renaissance der Wirksamkeit eines solchen Gewaltigen anzuschließen.

Das nächstliegende Beispiel ist gewiß Goethe. Der alte Goethe beherrschte die Jahrzehnte nach seinem Tode, wie er die letzten Jahrzehnte seines Lebens beherrscht hatte. Die Wiederauferstehung des jungen Goethe dagegen war das Ergebnis einer langsam nach rückwärts schreitenden Entfaltung seiner nunmehr rein-geistigen Existenz — und es war kein Zufall, daß sie in die Revolutionszeit des Realismus und des Naturalismus hineinfiel. Die nach allen Seiten hin geründete Gestalt des in sich vollendeten Menschen-Alls Goethe vollends fängt erst heute an zu leuchten und geistiges Leben zu spenden. Und damit beginnt eine neue Epoche seiner Unsterblichkeit, damit beginnt seine Renaissance.

Aehnlich verhält es sich mit den anderen Großen im Reiche des Geistes. So lehrt uns die zwei Jahrtausende umfassende Geschichte des Platonismus, daß es der alte Platon, das verehrte Schulhaupt der Akademie, gewesen ist, der jahrhundertelang allein bekannt war und auf die philosophische Entwicklung eingewirkt hat. So erleben wir es eben jetzt, daß Wissen von den Anfängen, von den Ursprüngen, von den Wurzelgründen des Aristoteles aus verschütteten Quellen ins Bewußtsein dringt. Für die beiden Jahrtausende vor uns hat der Denker, dem man das Prinzip der organischen Entwicklung verdankt, keinen Werdegang gehabt. Er ist für sie niemals jung gewesen. Heute fängt er an wieder ein lebendiger Mensch zu werden [1]) und eine Aristoteles-Renaissance steht vielleicht vor der Tür.

Doch nicht voraus zu schauen gilt es hier, sondern rückwärts zu blicken. Auch der Philosoph, dem wir das bewußte und zugleich freie Verhältnis zum Geschichtlichen, das unsere Geistesart von der früherer Zeiten so bedeutsam unterscheidet, vorzüglich verdanken — Hegel, der Vollender der modernen, d. i. der Kantischen Philosophie, der Systematiker des Historismus, der den Sinn in der Geschichte zu sich selber brachte — auch er hat das Schicksal eines solchen von dem Nachglanz des Alters zum Morgenrot einer vergessenen Jugend sich zurückentfaltenden Nachlebens gehabt.

Von den Jahrzehnten, die sein Geist erfüllt — von den Krisen und Wandlungen innerhalb des ideellen Kosmos, den er seinem Jahrhundert hinterlassen hat — davon soll im folgenden die Rede sein.

I.

Eine Zeit, die über Hegel weit hinaus zu sein glaubte: die Blütezeit naturwissenschaftlicher Forschung und die Werdezeit einer neuen, sich an Kant anschließenden kritischen Philosophie, hat unter Hegelianismus nicht viel mehr verstanden als das quantitativ zwar erhebliche, aber qualitativ bisweilen recht fragwürdige Produzieren der »Schule« in des Wortes enger und eigentlicher Bedeutung. Also die Leistungen eines Gabler, Hinrichs, Henning, Michelet, Hotho, Gans, Daub, Marheineke, Göschel, Rosenkranz u. a. m.

Bereits die Vertreter der folgenden Generation, die den Meister kaum mehr persönlich gekannt hatten — ich nenne Friedrich Theodor Vischer und David Friedrich Strauß — wurden zu den Ueberwindern des Hegelianismus gerechnet. Ludwig Feuerbach gar oder Karl Marx standen

1) Vgl. Werner Jaeger, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Das Problem.

schon gänzlich außerhalb. Sie kamen wohl von Hegel her, aber sie hatten ihn, so schien es, vollkommen hinter sich gelassen. Einige der größten Historiker der Philosophie — Eduard Zeller, Johann Eduard Erdmann, Kuno Fischer — hielten zwar ausgesprochenermaßen an ihrem (obwohl gleichfalls modifizierten) Bekenntnis zur absoluten Philosophie fest. Aber das eigentlich Bedeutsame ihrer Leistungen hatte offenbar verhältnismäßig wenig damit zu tun. Sie waren trotz Hegel glücklicherweise keine apriorischen Konstrukteure; sie waren Empiriker und respektierten die Wirklichkeit.

Denker wie Richard Rothe und Alois Emanuel Biedermann vollends blieben doch wohl ihres Faches Theologen. Als Philosophen beurteilt konnten sie kaum dem Vorwurf entgehen: Männer des 18. Jahrhunderts zu sein, Kompromißleute und Epigonen.

Wir erkennen heute, daß diese Auffassung eng und unhaltbar ist. Was hier Hegelianismus heißt, das ist nur die erste Epoche innerhalb einer fortdauernden geistigen Bewegung. Es ist die Spanne Zeit, die noch ganz und gar im Banne des alten Hegel, des fertigen Systematikers, des Berliner Schulhauptes, des konservativen Staatsphilosophen steht.

Wird der Begriff des Hegelianismus an dieser seiner ersten Periode gebildet, dann müssen allerdings die nächsten Folgeerscheinungen einer konsequent fortschreitenden Entwicklung bereits als »Auflösung« gedeutet werden. Dann muß man mit Johann Eduard Erdmann sagen: »Der Zersetzungsprozeß der Hegelschen Schule beginnt bald nach dem Tode ihres Gründers« [1]). Systematische Neubauten wie Friedrich Theodor Vischers Aesthetik oder Kuno Fischers Logik und Metaphysik haben dann bloß als »Rekonstruktive Versuche« (Erdmann) zu gelten. Geschichte des Hegelianismus überhaupt wird zu einer Art von Krankheitsgeschichte, zur Leidensgeschichte einer philosophischen Idee, die nicht mehr recht leben und noch nicht recht sterben kann. —

Nun haben aber die philosophiegeschichtlichen Forschungen der letzten zwanzig Jahre immer nachdrücklicher zum Bewußtsein gebracht: der alte Hegel ist keineswegs der ganze Hegel. In Diltheys meisterhafter, bahnbrechender Darstellung haben wir ihn mit einem Male jung auftauchen sehen — nicht ohne großen, ja überwältigend großen Eindruck. Seitdem gibt es einen Neuhegelianismus. Seitdem weiß man: die fertige Schulform des anti-romantischen Kulturphilosophen ist nur die eine Seite der Hegelschen Weltanschauung. Sie findet ihre notwendige Ergänzung in der beweglichen Lebensfülle, die den jugendlichen Denker zur Auf-

1) Grundriß der Geschichte der Philosophie II^4, S. 641.

lösung der ewigen Probleme des Irrationalen — Gottes, der Liebe, des Lebens, des tragischen Konfliktes — gedrängt hat. Hegels Panlogismus ist nur die zeitgebundene Antwort auf einen überzeitlichen Fragenkomplex. Wer ihn in Wahrheit verstehen will, der darf ihn nicht dogmatisch hinnehmen: der muß zu den Problemgründen hinuntertauchen, um dem Unaussprechlichen die Problem*stellung* abzugewinnen, aus der die Problem*lösung* alsdann mit Notwendigkeit erfolgt.

In der Tiefe einer jeden großen Philosophie pulsiert rätselhaft ein lebendiges Geheimnis. Es ist wie die verborgene Quelle auf dem Grunde eines Sees. Man kann den See sein eigen nennen, man kann jeden Winkel seines Gestades durchforschen, man kann sich in ihm tummeln, man kann darin ertrinken — und man kann bei alledem keine Ahnung haben, von wannen die Wasser kommen, die ihn speisen. Und so kann man auch ein philosophisches System besitzen, kennen, sich darin tummeln und selbst daran zugrunde gehn — ohne um sein lebendiges Geheimnis zu wissen.

Die *Jugendaufzeichnungen* Hegels sind es, die das Geheimnis seiner Philosophie spürbar werden lassen. Die »Schule« hat diese Dokumente kaum gekannt. Bloß der geistreiche Rosenkranz hatte eine Ahnung von ihrem Gehalte. Aber auch er verstand es nicht, sie in eine organische Verbindung zu dem fertigen Systeme zu bringen, das ihn noch ganz erfüllte, dessen feste Gefügtheit zwar zu Aus- und Umstellungen im einzelnen, nicht aber zu einem »Neubau von innen heraus« die Möglichkeit gab. Weit leichter ließ es sich ganz beiseite schieben.

So war es der *alte* Hegel, der damals lebte — so war es *nur* der alte Hegel, der damals starb.

Wer aber heute wieder mit Hegel zu philosophieren beginnt, wer in die Folge der Jugendschriften sich versenkt und dabei mit geschichtlichem Sinne sich dauernd die Voraussetzungen vergegenwärtigt, unter denen sie geschrieben sind — der findet den jungen Hegel auch im alten wieder. Er lernt begreifen: der unfertige Fragmentist gibt den Schlüssel zum Verständnis des fertigen Systematikers! Die starre Maske des von der »Schule« überlieferten Hegel-Bildes fängt an lebendig zu werden. Unverlorene Jugendzüge treten sprechend hervor.

Jedoch nicht nur Hegel verwandelt sich unter dem Eindruck der Wiedergeburt seines jungen Menschen. Auch das, was man als Hegelianismus bezeichnet, bekommt ein vollkommen neues Ansehen.

Jene Späteren, die hergebrachtermaßen für die Totengräber des Hegelianismus gelten — also in erster Linie Ludwig Feuerbach, aber auch die anderen alle, die gleich ihm mit zunehmendem Alter immer »empirie-

frömmer« und »realistischer« wurden — sie stehen eigentlich dem jungen Hegel (den sie gar nicht kannten) viel weniger fremd gegenüber als dem systematischen Vollender!

Ich darf wohl bemerken, daß mir diese merkwürdige Tatsache erstmalig beim Studium Friedrich Theodor Vischers aufgefallen ist [1]). Aber ich glaube, daß ihr über Vischer hinaus eine generelle Bedeutung zukommt, ja, daß Ludwig Feuerbach selbst sogar ein viel weniger kompliziertes Beispiel darstellt als Vischer. Man mache doch nur einmal den Versuch, die Philosophie des Menschen, der Liebe und der Religion Ludwig Feuerbachs mit den Ideen des jungen Hegel überhaupt zusammenzuhalten — und es wird nicht allzu schwer fallen, die Lebensphilosophie herauszuarbeiten, die beide Denker trotz aller persönlicher und zeitlicher Gegensätze insoferne verbindet, als sie auf der gemeinsamen Grundlage des 18. Jahrhunderts in die Problembezirke des Irrationalen vorstoßen. Und noch einen Dritten will ich nennen, der in Hegelscher Luft gelebt hat, ohne sich in die Bande des Hegelschen Systemes zu begeben, der aber das »Geheimnis« der Gedanken, die ihn umschwirrten, besser erfaßte als mancher formelfeste Anhänger der Schule: Friedrich Hebbel. Hebbel hat sich jene tiefsinnige, auf geschichtsphilosophischem Grunde ruhende Theorie des Tragischen erarbeitet, die der junge Hegel am Schicksal Jesu entwickelte, während sie in die Vorlesungen über Aesthetik nur teilweise und in einer minder-ursprünglichen Form eingegangen ist [2]).

Auch an Hebbel, der (besonders in seiner letzten Zeit) jede Verbindung mit Hegel aufs schroffste abgelehnt hat, läßt sich also nachweisen, daß der vermeintliche »Zersetzungsprozeß« der Hegelschen Ideen keine Zerstörung, sondern nur eine Metamorphose bedeutet: keinen Tod, sondern ein neues Leben. Und selbst Strauß, so gut wie Feuerbach und Vischer, sprengt lediglich die Altersform des Hegelianismus. Von der zentralen Stoßkraft des jungen Hegel lebt er bis in seine letzte Schrift hinein.

Das kann natürlich nur im Rahmen einer ausführlichen Geschichte des Hegelianismus überzeugend dargestellt werden. Diese aber würde zeigen: e i n breiter Ideenstrom erfüllt in zusammenhängendem Flusse von der Zeit des jungen Hegel an das gesamte 19. Jahrhundert bis auf den heutigen Tag. —

Und noch unabweisbarer, noch überzeugungskräftiger wird diese Auf-

---

1) Vgl. meine Schrift »Fr. Th. Vischers Aesthetik in ihrem Verhältnis zu Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein Beitrag zur Geschichte der Hegelschen Gedankenwelt« 1920.

2) Vgl. meinen einleitenden Aufsatz »Hebbel und Hegel«, Preußische Jahrbücher 1922. Eine Fortsetzung folgt.

fassung, wenn man gleichzeitig vom Althegelianismus nach vorwärts — vom Neuhegelianismus nach rückwärts blickt.

Die Weltanschauung, aus der heraus Wilhelm Dilthey der Plan einer Phänomenologie der Metaphysik, einer Geschichte des evolutionistischen Pantheismus, erwuchs — der idealpositivistisch gesinnte Historismus — steht dem konkreten Denken Hegels näher als sich mancher Historiker des Deutschen Idealismus träumen läßt. So konnte es geschehen, daß Dilthey die Darstellung des jungen Hegel überhaupt gelang, daß er hier den Grund- und Schlußstein seiner Studien zur Geschichte des deutschen Geistes suchte und fand.

Als Johann Eduard Erdmann den Versuch machte, in den letzten Abschnitten seines Grundrisses die Schicksale der Hegelschen Philosophie darzustellen, da war es noch nicht möglich, eine »Linie« zu bestimmen — denn dazu gehören mindestens zwei feststehende Punkte. Erdmann hatte nur einen einzigen Punkt: Hegels Tod und Vermächtnis. Hieran angeknüpft verlaufen sich die Fäden ins Ungewisse.

Der heutige Historiker des Hegelianismus verfügt über eine doppelte Richte. Den einen Markstein bildet für ihn wie für Erdmann das Lehrgebäude, das System am Anfang des 19. Jahrhunderts. Den anderen Markstein erblickt er in der Entdeckung des jungen Hegel am Anfang des 20. Jahrhunderts. Durch diese beiden Punkte ist der breite Ideenstrom im großen und ganzen eindeutig bestimmt. Daß sie keinen absoluten Anfang und kein absolutes Ende bezeichnen, ist selbstverständlich.

Die Jahrzehnte, welche sie einschließen: die mannigfachen Krümmen und Wenden des Stromes — die wechselnde Richtung des Weges, den er nimmt — die fremden Flüsse, die er an sich reißt — die Masse seines Inhaltes, welche versickert, verdampft, verloren geht — das im einzelnen festzustellen und verstehen zu lassen, ist die nächste Aufgabe einer Geschichte des Hegelianismus.

2.

Da nun im Rahmen einer kurzen Abhandlung nicht einmal angedeutet, geschweige denn auseinandergesetzt werden kann, wie diese schwierige Aufgabe allenfalls zu lösen ist, so habe ich mein Thema von vornherein enger gefaßt.

Daß »Hegelianismus« einer am ganzen (und nicht bloß am alten) Hegel zu orientierenden Bewegung das geistige Gepräge gibt, steht fest. Auch kennen wir die zwei Haupt-Richtungspunkte, durch welche diese Bewegung sich bestimmen läßt: das System am Anfang, die zur Mono-

graphie gestalteten Jugendschriften am Ende. Was es jetzt festzustellen gilt, sind die kritischen Momente, welche einschneidende Wandlungen bewirkt haben. Mit ihrem Nachweis wird zugleich der Gesamtkomplex des Hegelianismus von selbst in größere Abschnitte zerfallen. Sind diese deutlich geworden, dann habe ich mein Ziel erreicht.

»Nie geschlossen, oft geründet« sagt Goethe. Sein Wort gilt nicht bloß für ihn selbst, sondern auch für die Philosophiegeschichte und besonders für Hegel.

Auch Hegels System war ein Zusammenschluß, aber kein Abschluß. Was für eine Riesenkraft dazu gehörte, um die disparaten Elemente zu vereinen, aus denen es besteht — was für Brücken geschlagen werden mußten, um den Zusammenhang zu ermöglichen, den es darstellt — das kann nur der ermessen, der Hegels geistige Entwicklung kennt. Nur scheinbar stand er da als die reife »einsammelnde Herbstnatur« (Rosenkranz); der Zeit der Ernte waren Frühling und Sommer vorhergegangen und an Gewitterstürmen und Hagelschlägen hat es nicht gefehlt.

Und wenn Hegels System bald nach seiner Vollendung für ungenügend befunden wurde, wenn die Kritiker kamen und es von allen Seiten unterminierten, wenn selbst die Freunde umfangreiche Stücke wie z. B. die Naturphilosophie preisgeben zu müssen glaubten — so zeigt das eben, daß die Risse wieder auseinanderklafften, daß die Brücken wieder zusammenstürzten, sobald der Meister nicht mehr das Ganze aus der Kraft seiner persönlichen Weltanschauung heraus beherrschend zusammenhielt. Kritik, die Herbart, Schleiermacher u. a. m. von außen übten, kam natürlich hinzu. Aber keiner dieser Denker hat sich ja doch auf die Dauer durchgesetzt, keiner hat für sich selbst den Sieg davongetragen und das Erbe des Deutschen Idealismus angetreten. Die Kritik von innen dagegen: die Kritik eines Feuerbach, eines Strauß, eines Marx ist siegreich über das Hegelsche System hinweg- und hinausgeschritten. Von ihr kann man aber auch sagen: sie ist nichts anderes als die Wiedergeburt schwerer Krisen, die Hegels Denken selber bereits durchgemacht, die aber schließlich der Systembaumeister in ihm niedergekämpft und überwunden hatte.

Hier tritt die Notwendigkeit klar zutage, sich auch bei der Geschichte des Hegelianismus immer Hegel — und zwar nicht den Hegel des Hegelianismus, sondern den ganzen Hegel, wie er uns heute deutlich wird — vor Augen zu halten. Und ist es denn nicht etwas Selbstverständliches? Wie man bei einer Geschichte des Platonismus sich doch selbstverständlich immer an Platon orientieren muß — aber nicht an dem Platon des

Platonismus, sondern an dem wirklichen Platon — so ist es eben auch hier. Um die Wandlungen im Hegelianismus wahrhaft zu verstehen, dazu kann das System gar nicht genügen; denn mit dem System beginnt ja eigentlich schon der Hegelianismus, d. h. eben das, was verstanden werden soll! Man muß sich unter allen Umständen die Mühe machen, auf Hegel selber zurückzugehen.

Für den Augenblick, wo es sich nur um eine grobe Gliederung handelt, genügt natürlich eine Betrachtung des Hegelschen Entwicklungsganges im großen und ganzen. Sie ergibt folgendes:

Hegels Denken sowohl wie seine ganze philosophische Persönlichkeit überhaupt hat zwei bedeutungsvolle Krisen durchgemacht. Die erste bezeichnet den Abschluß seiner Jugendzeit und die zweite den Beginn seines Alters.

Hegels Jugend, die mit dem 18. Jahrhundert ungefähr gleichzeitig zu Ende geht, ist (wie bereits angedeutet) einerseits durch die Beschäftigung mit Problemen ausgezeichnet, von denen wir heute sagen, daß sie »Irrationales« betreffen — und darin ist er ein Nachfolger Rousseaus und Hamanns und ein Zeitgenosse Herders. Anderseits ist ein rationalistischer Zug unverkennbar, der öfters zurückgedrängt immer wieder die Oberhand bekommt — und darin ist er ein Nachfolger Lessings und ein Zeitgenosse jenes Kant, der das Buch »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« geschrieben hat. Platon, der Irrationalist und Intellektualist zugleich war, ist der Führer dieses zwiegeteilten jungen Hegel. Hölderlin, der Freund der Griechen, ist sein Freund. Ein lebhaftes politisches Interesse ist vorhanden und natürlich steht der Sinn nach Freiheit. Theologisch-politische Traktate werden geschrieben. Von »Weltfremdheit« kann nicht eigentlich gesprochen werden: Hegel zeigt vielmehr überall einen auffallend gesunden Instinkt für das »Tatsächliche«, für das »Konkrete« in Natur und Geschichte. Er interessiert sich für alles, ungeheure Stoffmassen ordnet und bewahrt er in seinem Gedächtnis. Auch in die (freilich noch sehr in den ersten Anfängen steckende) Naturwissenschaft arbeitet er sich nach Kräften ein: wir haben eine Naturphilosophie aus dem Jahr 1802 von ihm, die von der Schellingschen toto coelo verschieden ist.

Da geschieht das Unerwartete, das Große. Hegel fühlt sich dazu genötigt, der Gedankenfülle, welche die »deutsche Bewegung« an ihn heranträgt, von sich aus eine neue Form zu geben. Das sogenannte »Erste System« ist noch, wenn man es auf einen Generalnenner bringen will: platonisch. Jugenderleben wird begrifflich umgeschmolzen; im einzelnen

schließt sich Hegel bald Kant, bald Fichte an. Aber schon beginnt, was bereits Rosenkranz als die phänomenologische Krise bezeichnet hat. Die Probleme bleiben die alten, doch wird um eine durchgreifende Methode gerungen. Das Verhältnis zu Kant klärt sich in dem später oft präzisierten Sinne. Aristoteles bekommt immer mehr Macht über Hegel. Als leitende Idee bildet sich heraus: Konzentration des Kosmos in jeder Gestalt, Konzentration des Geistes in jedem Begriff, Konzentration der Ewigkeit in jeder Sekunde. War die Freundschaft mit Hölderlin für Hegels Jugend bezeichnend, so möchte ich sagen, daß er jetzt der gegenseitigen Hochschätzung wert geworden ist, die ihn zeitlebens mit Goethe verbunden hat. Die politischen Anschauungen wandeln sich im gleichen Sinne. Hegel bekommt Verständnis für die »Geschäftsführer des Weltgeistes«. »Ich sah den Kaiser (schreibt er von Napoleon) — diese Weltseele.« »Es ist in der Tat eine wunderbare Empfindung, ein solches Individuum zu sehen, das hier auf einen Punkt concentrirt, auf einem Pferde sitzend, über die Welt übergreifft und sie beherrscht.« Um so mehr entfremdet sich Hegel der Romantik, je mehr es ihm gelingt, ihre geheimsten Wünsche begrifflich zu fixieren.

Die Krisis löst sich in der Phänomenologie des Geistes. Dieses Werk ist eine Selbstbefreiung, eine logische Rechtfertigung des eigenen philosophischen Bewußtseins. Es ist Hegel nicht wieder gelungen, die Vision seiner »Welt« in einer ähnlich ergreifenden Weise zur Darstellung zu bringen — und in diesem Sinne ist die Phänomenologie des Geistes sein Meisterstück. Aber sie blieb eine Propädeutik. Die eigentliche »Philosophie« hatte Hegel noch vor sich. —

Es folgen Jahre voll ausdauernder kontemplativer Denkarbeit. Man merkt: Hegel ist im Reiche des reinen Logos seßhaft geworden. Die »Erste Logik«, die ihn als ringenden Privatdozenten zeigt, liegt weit hinter ihm. In Nürnberg arbeitet der Gymnasialrektor Hegel die »Große Logik« aus. In ihr siegt Aristoteles über Platon. — In der Fülle seiner reifen Gedanken, ein Mann, folgt Hegel dem Rufe nach Heidelberg und die Enzyklopädie legt Zeugnis davon ab, wer er ist und was er will.

Es muß auffallen, in welch hohem Grade Hegel in dieser seiner zweiten Periode die Fühlung mit den Problemen seiner Jugend verloren hat. Was sie auszeichnet, ist Panlogismus in des Wortes eigentlichster Bedeutung. Eine dreibändige Logik steht im Mittelpunkt dieser Mannesjahre! Hinter ihren Problemen treten die universalen Interessen der Jugend weit zurück. Aber die Reaktion konnte nicht ausbleiben. Man beschäftigt sich nicht ungestraft jahrelang mit den »Gedanken Gottes vor der

Schöpfung«. Die Jugendprobleme Hegels forderten ihr Recht: die praktischen, die theologisch-politischen. Dies führte die Alterskrise herbei.

Sie löste sich in der Rechtsphilosophie. Ruckartig gewinnt hier Hegel die Tatsachenfrömmigkeit seiner Jugend zurück: jenen Respekt vor der Wirklichkeit, vor der konkreten Fülle des Gegebenen, die er im Begriff erkannt hatte und nun überall wiederfand als »das Vernünftige«. Abermals gehen die politischen Anschauungen den philosophischen parallel. Abermals läßt sich ein persönliches Verhältnis anführen, das für die Spätzeit ähnlich charakteristisch ist, wie das zu Hölderlin für die Jugend, wie das zu Goethe für die mittlere Periode der Phänomenologie. Aber es ist ein Mißverhältnis: die Gegnerschaft zu Schleiermacher.

Die letzten zehn Lebensjahre waren dem Ausbau und dem Vortrag des Systemes gewidmet. Die »Schule« hat es veröffentlicht und der »Schule« gehört es an. Wohl ist es Hegels letzte und größte Leistung. Aber nur der wird es in Wahrheit verstehen, der begreift, wie es den Geist seiner Jugend in sich »aufgehoben« verbirgt — wie der alte Goethe steif und wunderlich ein Geheimnis verbarg: das Geheimnis seines Lebens.

Und nun das Ergebnis dieses kurzen Ueberblicks!

Ich denke: beide Krisen — die Umschwünge an der Doppelwende der Jugend und des Alters — lassen sich unschwer aus einer einzigen durchgreifenden Eigentümlichkeit des Hegelschen Philosophierens ableiten.

Hegels Weltanschauung ist real-idealistisch: sein Denken sucht konkrete Sättigung mit äußerster Abstraktion, seine Anschauung empirische Gebundenheit mit kritischer Analyse zu vereinigen. In seiner eigenen Sprache ausgedrückt: Verstand und Vernunft fallen vom Standpunkt der Vernunft aus zusammen, aber der Verstand hält gleichzeitig den Gegensatz fest — ein Widerspruch [1])! Die Notwendigkeit dieses Widerspruchs nachzuweisen war die Aufgabe der Logik. Aber er war schon vordem in ganz anderen (in irrationalen) Sphären erlebt worden. Dies zeigen die Jugendschriften und damit enthüllen sie das Hegelsche »Geheimnis« besser als seine ganze spätere Philosophie. —

Die Aehnlichkeit mit Aristoteles muß hier auffallen. Auch Aristoteles ist ein Realidealist. Auch er sucht den Bios mit dem Logos: die höchste Lebensfülle mit der losgelöstesten Denkform zu vereinigen. Nominalismus und Realismus beweisen, daß es ihm nicht ganz gelungen ist.

1) Als solchen bezeichnet Hegel den Sachverhalt. Bedenken gegen seine Auffassung habe ich an anderem Orte vorgebracht.

Aber Hegel? War ihm die Synthese geglückt?
Antwort gibt die Geschichte des Hegelianismus.

3.

An Hegels Grab ist das Wort gefallen, daß sich nun die Satrapen in Alexanders Reich zu teilen hätten. Ueber seine geistreiche Formulierung hinaus hat der Redner recht behalten. Ein nicht endenwollender Diadochenkrieg begann.

Für uns sind diese Kämpfe bloß symptomatisch interessant: das Wühlen im System spricht für die Unzufriedenheit mit der fertigen Leistung.

Ueberprüfen wir dagegen die Bewegung der Folgezeit, durchmustern wir ihre Erscheinungen mit an Hegels Werdegang geübtem, an Hegels problematischsten Entscheidungen geschärftem Auge — dann machen wir eine merkwürdige Entdeckung. Beide Krisen, die Hegel zu überwinden hatte, kehren auch im Hegelianismus wieder — bloß in umgekehrter Reihenfolge. Es ist geradeso, als müßte sich das 19. Jahrhundert auf einem Wege, den Hegel nach vorwärts gebahnt hatte, von dem erreichten Ziele aus (dem System) wieder zurückfinden nach einem vergessenen Ausgangspunkt.

Die Alterskrise Hegels bedeutete die Wiedergewinnung der »praktischen« Philosophie seiner Jugend von einer überwiegend abstrakt-logisch gearteten Denkperiode aus.

Im Hegelianismus werden die Fäden gleichsam wieder abgewickelt, die Hegel in seinem Systeme aufgespult hatte. Der kritische Moment trat ein, in welchem — umgekehrt wie bei Hegel — konkretes Anschauen und praktische Entscheidung nach einer logischen Form zurückdrängten.

Nicht als ob eine neue Logik entstanden wäre. Aber die Problemstellung ist nichtsdestoweniger logisch, aus der heraus Ludwig Feuerbach — denn er ist es, auf dessen Namen diese erste Krise des Hegelianismus getauft werden muß — die Hegelschen Gedanken kritisierte. Er fragte auf Grund der Religionsphilosophie, der Rechtsphilosophie, vor allem aber der Naturphilosophie Hegels: ist die Hegelsche Logik wirklich fähig, diese konkrete Fülle zu tragen? Läßt sich der Uebergang vom Denken zum Sein, wie sie ihn faßt, wirklich halten, wenn man bedenkt, was dieses Sein alles zu gründen und zu füllen hat? Und er verneinte diese Frage.

Feuerbach hat seine Gedanken später — vereinsamt, verarmt, jeglicher Fühlung mit der weiter fortschreitenden Philosophie beraubt — aufs bedauerlichste vergröbert. Seine Bedeutung beruht auf den früheren

Schriften: auf seiner »Kritik der Hegelschen Philosophie« (1839), auf seiner »Philosophie der Zukunft« (1843). Von ihnen kann man sagen: Feuerbach hat die Hegelsche Logik »zum Materialismus sublimiert«.

Mit einem mächtigen Wirklichkeitssinn begabt, Sinnenmensch und Dialektiker zugleich, trat Feuerbach dem alten Hegel entgegen. Er war kein großer Philosoph, aber er wird nicht vergessen werden können. Wenn Einer unter den Hegelianern ein »Geschäftsführer des Weltgeistes« heißen darf, dann Ludwig Feuerbach. Er arbeitete, getrieben von einer Notwendigkeit. Er war eine Natur. Sein Ausspruch charakterisiert ihn: »Logik lernte ich auf einer deutschen Universität; aber Optik, die Kunst zu sehen, lernte ich auf einem deutschen Dorfe.«

Darzustellen, wie das Problem der Religion und der Liebe für Feuerbach im Mittelpunkt seines Philosophierens standen, und wie er sich so beinahe (wenn er nämlich aus den Grenzen des »bloß Natürlichen« hätte heraustreten können!) bis zu den Problemen des jungen Hegel zurückgearbeitet hätte — würde zu weit führen. Aber darauf muß hingewiesen werden, daß man sich die Wirkung seiner Persönlichkeit gar nicht mächtig genug vorstellen kann. Feuerbach ist eine geistige Wetterscheide: er trennt zwei Generationen. Strauß, Erdmann, Haym, Kuno Fischer, Friedrich Theodor Vischer — alle sind sie durch sein Erlebnis hindurchgegangen, alle haben sie sich mit Feuerbach auseinandersetzen müssen. Lassalle hat ihn noch energisch abgelehnt: er gehört der älteren Generation an als ein echter Schüler Fichtes und Hegels. Engels dagegen hat ihn mit vollen Zügen in sich aufgenommen. Und es ist bemerkenswert, wie nun nach Feuerbach — natürlich nicht so einseitig, nicht so radikal wie er, aber immerhin durch ihn bestimmt — die größten Leistungen geboren werden, welche die Geschichte des Hegelianismus überhaupt enthält. Es ist, als hätte er mit jugendfrischem Dreinfahren den Fluch der Sterilität von der Hegelschen Philosophie hinweggenommen, der auf dem Systeme zu lasten schien. Die Kraft zur empiriegesättigten Darstellung geistiger Erlebnisse im Medium des Gedankens, wie wir sie an der Phänomenologie des Geistes bewundern, kehrt wieder und manifestiert sich in umfassenden Werken. So vereinigt Vischer in seiner Aesthetik konkrete Gegenstandserfahrung mit geistvoller Spekulation. So nehmen Kuno Fischer und Johann Eduard Erdmann eine Neugestaltung der Logik vor, die der Hegelschen gegenüber als »empiristisch« zu bezeichnen ist.

Gleichzeitig freilich konstatieren wir einen Weitermarsch von Feuerbachs radikalen Gedanken. Die Philosophie geht ein Bündnis ein mit

der siegreich vorwärtsdringenden Naturwissenschaft, deren Ergebnisse zuletzt Emil du Bois-Reymond — neben Kuno Fischer vielleicht der einflußreichste Universitätsdozent seiner Zeit — wirkungsvollst auf dem Katheder vortrug. In seiner letzten Schrift, in dem »Nachwort als Vorwort« zum Alten und Neuen Glauben, beruft sich Strauß [1]) auf Du Bois-Reymond.

Zweifelsohne war es ein Irrweg, auf den die »äußerste Linke« des Hegelianismus nach und nach geraten war. Er führte überhaupt aus der Philosophie hinaus und Feuerbach hatte ganz recht, wenn er zuletzt erklärte: keine Philosophie zu haben, das sei seine Philosophie.

Aber schon nahte sich die zweite Krise der Hegelschen Bewegung, die nicht nur aus dem Irrhain des Materialismus gründlich hinausführen, sondern auch weiterführen sollte — hinaus selbst über jene hervorragenden, durch Feuerbach hindurchgegangenen und zu großen Schöpfungen vorgedrungenen Meister: Erdmann, Zeller, Kuno Fischer.

Diese nämlich waren samt und sonders ausgesprochene Intellektualisten. Jetzt aber sollte der Schritt von dem »mittleren« Hegel der Logik — zurück zu dem jungen Hegel, dem Irrationalisten, vollzogen werden!

Es liegt in ihrer Natur, daß diese zweite Krise nicht in gleicher Weise von einem einzigen Manne getragen wird wie die erste. Will man sie dennoch mit einem Namen bezeichnen, dann ist man zu dem Paradoxon gezwungen, sie auf Schleiermacher zu taufen.

Von der religiösen Erfahrung ausgehend naht eine neue Erkenntnis. Als Religionsphilosoph aber wirkte Schleiermacher von Anfang an neben Hegel gleich mächtig. Schon Richard Rothe, der Verfasser der fünfbändigen »Theologischen Ethik« (1845/48 und 1867/71), die eigentlich ein System der Philosophie darstellt, ist gewissermaßen Irrationalist. Und Alois Emanuel Biedermann wollte in seiner »Christlichen Dogmatik« (1868 und 1884) eine positive Ergänzung zu David Friedrich Strauß geben — aus dem Geiste Schleiermachers [2]).

Langsam vollzog sich dieselbe Wandlung auch auf dem Gebiete der

---

1) Strauß hatte, während er seine meisterhaften Biographien schrieb, die Fühlung mit der Entwicklung der philosophisch-theologischen Probleme einigermaßen verloren. Es ist ihm ähnlich gegangen wie Hegel. »Ruckartig« gewann er im »Alten und neuen Glauben« den Boden der Jugendprobleme zurück.

2) Kierkegaards Hegelkritik ist hier anmerkungsweise zu erwähnen. Sie hatte ganz ähnliche Motive wie die der Schleiermacherianer, doch ist Kierkegaards Irrationalismus viel stärker oder vielmehr paradoxer. In Deutschland blieb sie so gut wie unbekannt.

Aesthetik. Der späte Friedrich Vischer, Robert Vischer u. a. wiesen auf das Irrationale im Schönen hin.

Doch ich darf schließen. Es braucht nicht ausführlich gezeigt zu werden, wie auch noch das Irrationale im Leben sich geltend machte, wie der Stern Schopenhauers — der es schon längst verkündet hatte — zu steigen anfing. Und wie schließlich die Erkenntnis des Irrationalen in der Geschichte sich Bahn brach — den letzten Rest des Hegelschen Systemes zerstörte — aber dafür einer Auffassung Platz machte, der wir u. a. Diltheys Jugendgeschichte Hegels verdanken.

Ein letztes Wort. Im Neukantianismus erblicke ich keine Krise des Hegelianismus aus dem einfachen Grunde, weil ohne Kant Hegel gar nicht möglich ist. Der Geschichtschreiber des Materialismus wird in Kant eine Klippe erblicken, an der das Lehrgebäude, dessen historische Entwicklung er schildert, zu zerschellen droht. Der Geschichtschreiber des Hegelianismus nicht.

Nicht umsonst war es das Werk eines Hegelianers, Kuno Fischers, das den Neukantianismus recht eigentlich heraufführte. Kant steht nicht im Gegensatz zu Hegel, sondern einfach vor ihm. Die neukantische Philosophie aber ist geeignet die logischen Mängel des historischen Hegelianismus aufzudecken. Sie wird über den alten und den jungen Hegel hinaus zu einer Renaissance des ganzen Hegel oder, wenn man will: zu einer Renaissance des Deutschen Idealismus führen.

Nachwort.

Mit der Veröffentlichung der vorliegenden Skizze — meiner am 3. Mai 1924 an der Universität Heidelberg gehaltenen Antrittsvorlesung — bezwecke ich nichts anderes als die vorläufige Mitteilung eines Arbeitsergebnisses: nämlich die Auffassung von den Schicksalen der Hegelschen Philosophie, wie sie sich mir nach und nach herausgebildet und dargestellt hat. Nicht nur auf literarische, sondern auch auf sachliche Ausführlichkeit wurde bewußt verzichtet; auch habe ich keine nachträglichen Erweiterungen des ursprünglichen Wortlautes vorgenommen.

Dafür möchte ich anhangsweise noch hinzufügen, was vielleicht zur Verdeutlichung meines Standpunktes dienen kann.

I.

Hegel hat bisher immer für ein Ende gegolten (vgl. Richard Kroner, Von Kant bis Hegel I, Seite 5 f.) und in gewissem Sinne ist er es auch. Aber: wie es eine zwiefache Kant-Auffassung gibt — nämlich eine solche, die Kant sich aus dem 18. Jahrhundert heraus entwickeln läßt (Paulsen), und eine solche, die in Kant den Anfang der Deutschen Bewegung sieht (Windelband) — so gibt es auch eine zwiefache Hegel-Auffassung.

Die erste ist gewissermaßen »mechanisch«: sie läßt verstehen, wie Hegel geworden ist. Die zweite dagegen ist recht eigentlich »dynamisch«: sie läßt begreifen, was eigentlich alles in Hegel steckte, was er gewesen ist. Sie faßt Hegel als eine Fülle gebundener Kraft auf, die sich im Hegelianismus entfalten sollte. Und zwar ergänzen sich beide Auffassungen. Keine darf um der anderen willen zu kurz kommen.

Nun scheinen mir aber die beiden ersten größeren Hegel-Darstellungen, die Bücher von Rosenkranz und von Haym, mit großer Zähigkeit fortzuleben und weiterzuwirken. Bei Rosenkranz begreiflich und recht; denn hier haben wir die offizielle Biographie, sozusagen im Auftrag der »Schule« geschrieben von einem Manne, der Hegel noch selber gekannt hat. Haym dagegen ist ganz rationalistisch und im Sinne des Achtzehnten Jahrhunderts verfahren. Er hat Hegel »erklärt« aus einer negativen Einstellung heraus. Und die literarische Form seines Werkes hatte solche Macht, daß man glauben durfte, die Sache sei gut, wenn man nur alles Negative weggebracht und durch Positives ersetzt hätte. In diesem Sinne schrieb Rosenkranz seine Apologie.

Es handelt sich aber darum, die ganze Haymsche Methode als einseitig zu entlarven und mit Hilfe einer ganz anderen zu ergänzen. Das ist die wahre Apologie Hegels gegen Haym. Sie ist noch nicht geschrieben und kann auch noch gar nicht geschrieben sein, weil sie einen größeren Abstand vom Neunzehnten Jahrhundert voraussetzt: einen genügend weiten Abstand um einen Gesamtüberblick haben zu können, um beurteilen zu können, was das Hegelsche Gedankengut bis auf den heutigen Tag bedeutet hat.

Hegel und der Hegelianismus gehören zusammen. Der eine muß aus dem anderen heraus begriffen werden. Aber dahinter steht die noch umfassendere Forderung: beide einzubauen in eine Geschichte des Deutschen Idealismus, die wirklich diesen Namen verdient. Wilhelm Dilthey hat damit begonnen und wir müssen sein Werk fortsetzen.

2.

Ich habe mich gefragt, warum denn auch bloß die Aufzeichnung des Grundrisses einer Geschichte des Hegelianismus dem Philosophiehistoriker bereits so ganz besondere Schwierigkeiten macht? Darauf läßt sich folgende Antwort geben.

Die Geschichte des Geistes kennt Perioden, die sich durch Folgerichtigkeit und innere Geschlossenheit dermaßen auszeichnen, daß man ihre Werdeform geradezu als »klassisch« bezeichnen möchte. So bildet die philosophische Entwicklung von Kant bis Hegel ein Ganzes, in dem ein Gedanke den anderen förmlich aus sich heraustreibt, in dem es keine Lücken gibt und keine Seitensprünge. Der Hegelianismus ist keine solche »klassische« Periode. Joh. Ed. Erdmann spricht von einem »Labyrinth« (Grundriß der Geschichte der Philosophie II [4], Seite 641) — und er hat recht. Dieses Labyrinth in einen dorischen Tempel zu verwandeln, ist ohne grobe Fälschung nicht möglich. Damit ist gesagt, daß Geschichte des Hegelianismus unter allen Umständen ein schwer überblickbarer Zusammenhang bleibt, in den man sich nicht ohne einen Ariadnefaden (in meinem Fall liefert ihn Hegels eigene Entwicklung mit ihren Krisen und Wandlungen!) hineinwagen wird.

Aber damit nicht genug. Die Geschichte des Geistes kennt auch solche Perioden, in denen — mit der griechischen Tragödie verglichen — handelnde Personen, und Perioden, in denen ein Chor mit seinen Führern im Vordergrunde stehen. Die philosophische Entwicklung von Kant bis Hegel ist von der ersten Art: Persönlichkeiten, Helden sind ihre Träger. Im Hegelianismus dagegen spielt der Chor die Hauptrolle. Wohl sind seine Führer Männer von Rang. Aber sie entscheiden nicht eigentlich. Nur allzuoft hat man den Eindruck, daß sie bloß bevorzugte »Sprecher« sind, die das formulieren, was vielen gemeinsam ist. — Wieso dies die Darstellung erschweren muß, braucht nicht ausdrücklich auseinandergesetzt zu werden.

Und ein Drittes kommt hinzu. Zahlreiche Nebenströmungen — in der vorhergegangenen Epoche entsprungen — begleiten den Hegelschen Gedankenstrom, durchkreuzen ihn auch wohl einmal und drängen ihn aus seiner geraden Bahn. Die Schulen der beiden Epigonen: Chr. H. Weiße und J. H. Fichte, zwar haben nicht viel zu bedeuten. Aber Herbart, Beneke und Fries, der alte Schelling und Baader, vor allem aber Schleiermacher waren doch mächtige Gegner, deren Systeme um so genauer zu betrachten sind, als sie in der Tat Gedanken enthalten, die

geeignet sein mußten, den alten Hegel im Sinne des ganzen Hegel zu korrigieren. Dies gilt von Schleiermacher in so hohem Grade, daß eine Geschichte des Hegelianismus ohne eine Geschichte des Schleiermacherianismus nicht geschrieben werden kann.

Ein Problem für sich bedeutet die Eingliederung der Spätromantik mit ihrem halben Realismus, sowie der ihr parallelgehenden und folgenden Literatur- und Lebensrichtungen. Ich habe in meinem Vortrag von den entsprechenden Hinweisen abgesehen, um den Gedankengang nicht zu verwirren. Aber natürlich kann z. B. die empiristisch-philologische Richtung etwa Eduard Zellers nicht auf den weltanschaulichen Einfluß Ludwig Feuerbachs allein zurückgeführt werden. Hier handelt es sich um geistige Wandlungen, welche die Sondererscheinung Hegels und des Hegelianismus umgreifen und vielleicht das Strombett mitbestimmen, in dem jene verläuft.

Damit hängt ein Letztes eng zusammen. Die Hegelsche Methode hat in ebenso ausgedehntem Maße die Vertreter der Einzelwissenschaften beschäftigt, als Hegels Weltanschauung Kulturphilosophen, die sich Spezialgebieten widmeten, wie z. B. Vischer der Kunst oder Biedermann und Vatke der Religion, zur Ausgestaltung von Aesthetik oder Religionsphilosophie drängte (Rechtsphilosophie und Politik sind dabei noch besonders zu behandeln, insoferne ihre Entwicklung mit der Entwicklung der praktischen Tagesfragen zusammengeht). So ergibt sich, von der Auswirkung der Hegelschen Idee in ihrem besonderen philosophischen Sinne abgesehen, noch ein zwiefaches Gitterwerk.

3.

Trotzdem muß der zu einer Darstellung wenig einladende spröde Stoff einmal ausgiebig behandelt werden — und zwar sowohl rein-historisch als auch philosophisch-kritisch unter dem Gesichtspunkte des werdenden Systems. Das Neunzehnte Jahrhundert mit all seinen Verwicklungen und Wandlungen ist und bleibt eben doch der Grund und Boden, in dem wir wurzeln und aus dem wir unmittelbar herausgewachsen sind. Diese Tatsache läßt sich nicht ungestraft ignorieren.

Der Neuhegelianismus (soweit man überhaupt von einem solchen reden kann und will) scheint der Ueberzeugung zu sein, daß aus der Denkarbeit jener ringenden Nachfahren unserer klassischen Philosophie, die das große Erbe allseitig zu durchdringen, zu sichten, in der Form umzugestalten und im Kern zu bewahren gesucht haben, ein für allemale nichts zu lernen ist. Was ihn bisher einzig und allein bekümmert, ist das Ver-

ständnis und die Wiederherstellung der authentischen logischen Grundlagen der Hegelschen Philosophie, ist die Wiedereröffnung des dialektischen Weges und überhaupt all der verborgenen Zugänge zum Anundfürsichsein, die der Neukantianismus geflissentlich verschüttet hatte. Ich verkenne den Wert der vorhandenen Leistungen gewiß nicht. Aber ich möchte doch die neuen Gesichtspunkte Ludwig Feuerbachs — die Pionierarbeit eines Vischer, Erdmann, Biedermann — den »irrationalen Hegel«, den der bedeutsamerweise geistig von Schleiermacher herkommende Dilthey entdeckt hat — bei einer Neudarstellung der »Hegelschen Philosophie« berücksichtigt wissen.

Dadurch ist mein Standpunkt, mein »Hegelianismus« (wenn ich so sagen darf) ausgezeichnet, daß ich durch das Neunzehnte Jahrhundert hindurch auf Hegel zurückgreife. Empirismus (Naturwissenschaft und Geschichte) und Irrationalismus (Religion, Kunst und Leben) bewegen dieses Neunzehnte Jahrhundert — und darüber hinaus auch noch unsere Zeit. Aber Empirismus und Irrationalismus haben auch Hegel bewegt; er hat sie nur in seiner Panlogik »aufgehoben« und dem nicht in die Tiefe dringenden Auge entzogen.

Diese Panlogik bedarf der Revision. Für ganz verfehlt halte ich es, sie in ihrer historischen Gestalt wieder erneuern zu wollen. Man schwimmt nicht zweimal in demselben Strom. Nichts darf verlorengehen, alle Prinzipien — also auch die Prinzipien des Neunzehnten Jahrhunderts — müssen erhalten bleiben!

Wie ich mir die Revision des Hegelianismus denke, zeigen meine beiden Schriften »Der Begriff in Hegels Philosophie. Versuch einer logischen Einleitung in das metalogische Grundproblem des Hegelianismus« und »Die ethisch-politische Persönlichkeit des Philosophen. Eine prinzipielle Untersuchung zur Umgestaltung der Hegelschen Geisteswelt«. Ich bin der Ueberzeugung, daß die auf eine sehr hohe Stufe der Vollkommenheit gebrachte diskursive Urteilslogik, über die wir heute verfügen, imstande ist, die Problematik des Empirismus und des Irrationalismus aufzuarbeiten und die absolute Gegenstandslogik Hegels »zu sich selber zu bringen«.

DIE STRUKTUR DES MODERNEN RELIGIÖSEN GEISTES.

VON

GEORG PICK (MAINZ).

I. Absicht.

Die Absicht dieser Arbeit ist keine zeitgeschichtliche im eigentlichen Sinn, sondern eine rein philosophische. Ihr leitender Gedanke ist auch keine bloße Phänomenologie der modernen religiösen Seele; sie ist vor allem konstruktiv und sucht auf Grund bestimmter Voraussetzungen innerhalb des modernen Ideengebäudes das entsprechende spezifisch religiöse Gedankenbild abzugrenzen und diesem so ein organisches Verhältnis zum Ganzen des modernen Geistes zu sichern. Die Idee des Geistes erscheint hier als ein gewaltiges Gefüge von Wertgebilden, deren einzelne Erscheinungen zwar einerseits den Normen ihres Geltungsgebietes gehorchen, andererseits aber wie die Einzelorgane eines Organismus durch tausend Fäden mit dem Ganzen verbunden sind, so daß das Leben des Ganzen in jedem Einzelnen einen Ausdruck findet.

Unsere Ausführungen stellen den groben Auszug aus einer systematischen religionsphilosophischen Arbeit dar, die das Verhältnis der theoretischen und religiösen Geltung in den Vordergrund stellt. Es können die folgenden Gedanken hier nicht voll begründet, noch in ihre letzten philosophischen Tiefen verfolgt werden, ja, sie sollen in dieser Form nur bedingt gelten, da die Entwicklung der Voraussetzungen und Vorbehalte eines weitausgreifenden begrifflichen Apparates bedarf; denn philosophische Systematik heißt ja im Grunde nichts anderes, als alle Paradoxie durch ein Beiwerk von Einschränkungen vernichten. Erst eine solche kann nach Annahme bestimmter, klar formulierter Voraussetzungen zur Anerkennung zwingen. Diese Skizze wendet sich deshalb vor allem an eine allgemeine Grundeinstellung, die dem modernen Geiste

bei klarer Selbstbesinnung ein über die allgemeine Annahme weit hinausgehendes eigenes Gepräge verleiht. Die letzten philosophischen Grundlagen dieser Gesinnung ans Licht zu ziehen, wäre die Aufgabe der erst im eigentlichen Sinne fest begründeten wissenschaftlichen Untersuchung.

II. Ausgangspunkt und Methode.

Die philosophische Disziplin, auf der wir als breitester Grundlage aufbauen, ist die Phänomenologie, insofern auch wir dem Wesen der Erscheinungen zugewandt sind, deren Geltung sich dem raum-zeitlichen Ablauf entzieht. Es kommt uns zustatten, daß es sich um eine von den verschiedensten religiösen Richtungen anerkannte Methode handelt, so daß also auch gegnerische Stellungen den methodischen Ausgangspunkt teilen.

Die systematische Absicht allerdings führt über die reine Phänomenologie hinaus zu einer systematischen Verbindung der einzelnen Geltungsgebiete. Damit bewegt sich die Arbeit in den Bahnen der Wertphilosophie, deren letztes Ziel in der logischen Anordnung der Werte nach Maßgabe ihrer inneren Struktur besteht.

Die Verfolgung der Probleme führt allerdings auch über die bislang im allgemeinen von der Wertphilosophie gehandhabte systematische Einteilung der Werte hinaus, indem sie philosophisch geltende Zusammenhänge, über alle psychologischen Abläufe erhabene Bedingtheiten [1]) zwischen den einzelnen Wertgebieten aufzudecken glaubt, die nun trotz der denkbar schärfsten Differenzierung der Wertgebiete und der Betonung ihrer Autonomie zur lebendigen Einheit des Kulturlebens zurückführen und so vor der Gefahr bewahren, die Autonomie der Werte zu einer Isolierung derselben zu überspannen und damit die theoretische Trennung zu einem praktischen Auseinanderfallen des Kulturlebens zu steigern.

Diese gegenseitige Bedingtheit der Werte scheint mir vor allem für die wertphilosophische Betrachtung einer aus den Zusammenhängen des modernen Kulturlebens herausgewachsenen religiösen Gesinnung von entscheidender Bedeutung.

Eine besondere Aufmerksamkeit schenken wir den Zusammenhängen, die ohne Zweifel zwischen religiöser und theoretischer Geltung walten. Nicht als ob wir die vollkommen verschiedene Dimensionalität und damit

1) Vgl. dazu für das logische Gebiet: Bruno Bauch, Das transzendentale Subjekt, Logos XII, Heft 1, S. 43 ff.

Inkommensurabilität dieser Geltungsgebiete außer acht lassen wollten. Wir stellen jedoch fest, daß zwischen Theorie und Religion als Ueberzeugung offenbar Bedingtheiten [1]) bestehen, deren Ausgangspunkt für die philosophische Betrachtung im Theoretischen liegt. Doch wäre damit der Rückschluß auf einen Primat des Theoretischen, wie noch deutlich werden wird, durchaus nicht gegeben. Wir haben uns ebensosehr wie vor einer Vernachlässigung der zwischen den beiden Gebieten waltenden Bedingtheiten auch vor einer Rationalisierung des Religiösen zu hüten.

Jedenfalls geht aus diesen Andeutungen eine doppelte Voraussetzung hervor, ohne die eine Diskussion über die hier entwickelten Gedanken fruchtlos ist: wir müssen die Anerkennung der theoretischen sowohl wie der religiösen Geltung als autonomer Gebiete fordern. Hier liegt der axiomatische, weiter nicht beweisbare Punkt, der, um im Bilde zu reden, das Lebensgesetz dieser Arbeit in sich birgt, dessen Keimkraft dann mit Naturnotwendigkeit das philosophische Gebilde erzeugt. Es steht frei, sich diesem Axiom zu unterwerfen oder nicht — die Unterwerfung bedeutet vollkommenen Verzicht auf subjektive Entscheidungen und restlose Hingabe an die entfesselten Kräfte. Die Anerkennung beider Wertgebiete in ihren gerade für die Gegenwart bestimmenden Formen ist jedenfalls ein Merkmal des spezifisch modern zu nennenden Geistestypus, und daraus entnehmen wir das Recht, die so entspringenden Gedankenreihen als spezielles Eigentums des modernen Geistes zu betrachten.

III. Die Struktur des Religiösen.

Die Geltungsphilosophie scheidet zwischen dem psychologischen Ablauf und dem geltungsmäßigen Bestand, dem Urteilsakt und dem davon abzulösenden Urteilssinn, dem Kunstwerk und dessen ideellem Gehalt, der sittlichen Tat und der Idee ihrer Normerfüllung, kurz dem Wertfreien, bloß Realen und dem Werthaften, bloß Ideellen.

Hier liegen die Verhältnisse relativ einfach; es ist damit eine Grundstruktur gegeben, die als fester Ausgangspunkt aller weiteren Ueberlegungen dienen kann. Ist es angängig, diese Zerlegung der Phänomene in Wert und Wirklichkeit nun auch auf das religiöse Gebiet anzuwenden?

Zur Beantwortung dieser Frage ist es notwendig, zunächst den Blick

---

1) Wie das etwa auch bei gegenseitig bedingten geometrischen Gebilden, von denen das eine dem Raum, das andere einer Ebene angehört, der Fall ist. Der auf einer Ebene beschriebene Kreis z. B. ist als Meridian für Lage und Größe einer Kugel bestimmend und umgekehrt die Kugel mit der Ebene für Lage und Größe des Kreises.

auf eine oft übersehene Grundbeziehung des Theoretischen zu anderen geistigen Werten zu werfen. Die unmittelbar mögliche Trennung der genannten Kulturgüter in Wert und Wirklichkeit weist auf eine besondere geltungsmäßige Beziehung zwischen all diesen Wertgebieten und dem theoretischen hin. Wenn solche Werte an Realitäten aufleuchten können, also an einer durch theoretische Grundkategorien gebildeten Erscheinung, so müssen die beiden, der atheoretische Wert und die (theoretische) Wirklichkeit, notwendig aufeinander zugeschnitten sein. Wir sind gezwungen, dafür die tiefere Begründung zu suchen. Sie kann nur darin liegen, daß ein bestimmtes Prinzip ihnen gemeinsam ist, das ihnen von Uranfängen her eine gemeinsame Linie aufprägt.

Wir finden es in der primärsten theoretischen Kategorie der Gegebenheit [1]). Alle Gegebenheit trägt ein Urteil in sich, mit dem sie als gewußt ins Bewußtsein tritt. Es ist zwecklos, ihren theoretischen Charakter in Abrede stellen zu wollen, ebenso wie ihre tatsächliche, die genannten Werte tragende Bedeutung. So ruht das Reich der areligiösen Werte auf dem gemeinsamen theoretischen Boden der Gegebenheit, das Reich des Theoretischen hat in dieser Hinsicht eine bevorzugte Stellung und legt den Erscheinungen anderer Wertgebiete von vornherein bestimmte Grenzen fest.

Da die Gegebenheit unter die urteilsmäßigen Gebilde fällt, unterliegt sie den allgemeinen Gesetzen der Urteilslehre, von denen wir kurz folgendes hervorheben: Jedes Urteil ist eine Entscheidung über das Zusammengehören von theoretischer Form und irrationalem Inhalt; in dieser Zusammengehörigkeit besteht der theoretische Wertgehalt des Urteils. Da einerseits die Kluft zwischen Form und Inhalt unausfüllbar ist, andererseits aber eine Tendenz besteht, die Form dem Inhalt anzunähern, so ist das Wesen des Logischen einem rhythmischen Prozeß zu vergleichen, der in der partikulären Größe des Urteils zwar ruht, aber nur um sofort die Notwendigkeit eines neuen Urteils zu erfahren. Weiterhin ist mit der logischen Entscheidung im Urteil ein Subjekt und ein Objekt der Entscheidung notwendig gegeben.

Diese Merkmale des logischen Prozesses, die Partikularität und die negative Unendlichkeit sowie die Subjekt-Objekt-Korrelation, bilden die Grenzen aller Erscheinungen, die auf der Gegebenheit gründen. Als gegebene können die genannten Kulturwerte gar nicht anders, als sich im Bereiche des Partikulären oder Unendlichen [2]) zu bewegen und sich in Subjekt und Objekt zu spalten. Als autonome Werte liegen sie wohl auf

---

1) Vgl. zum Folgenden Rickerts »Gegenstand der Erkenntnis«. Tübingen 1921.

2) Unendlich hier im Sinne des Nicht-zu-Ende-kommens gebraucht.

einer anderen Ebene wie das Theoretische, und dieses ist durchaus nicht irgendwie bestimmender Inhalt, aber notwendige Voraussetzung und Schranke ihrer Erscheinung.

Das ist die gemeinsame Linie, die jene Wertgebilde in Stand setzt, sich mit der Realität zu verbinden.

Diese innere Beziehung zwischen der logischen Fundamentiertheit von Werten und ihrer Realisierbarkeit als Partikularität oder Unendlichkeit muß auch ein erstes Licht auf die Struktur des religiösen Wertes werfen. Betrachten wir irgendein Beispiel eines schon in sich vollendeten religiösen Verhaltens:

Ein Mohammedaner, auf seinem Teppich knieend, verrichtet gen Mekka gewendet unter den üblichen Zeremonien sein Gebet. Was ist der wertphilosophische Sinn seines Tuns? Liegt er beschlossen in seinem Verhältnis zu Allah, ist es das Schwingen seiner Seele allein oder Allah oder etwas Drittes?

Man ist versucht, von dem realen Erlebnis den auf Allah hinweisenden Charakter desselben als Wertgehalt zu trennen. Dann unterläge der religiöse Wert derselben theoretischen Voraussetzung wie die anderen Werte, die Kategorie der Gegebenheit würde auch ihn realisierbar machen. Er wäre ähnlich dem ästethischen eine Partikularität, und wir könnten philosophisch das Sinngebilde vom realen Erlebnis ablösen.

Jedoch bedarf dieses Sinngebilde einer genaueren Betrachtung. Seine Geltung besteht in der Beziehung zu Allah. Was aber bedeutet Allah? Er ist zunächst ein Gedanke, eine Vorstellung mit Realitätsanspruch, also ein theoretisches Gebilde, allerdings von eigener Art. Es erhebt Ansprüche, die dem Logischen nicht eigen zu sein pflegen, ja mit ihm unverträglich sind. Das Gebilde Allah erhebt den Anspruch, ein Letztes zu sein. Er hat alle Dinge geschaffen, natürlich auch alles Geltende. Er gehört also gar nicht zu diesen Dingen, die allein Gegenstand theoretischer Ueberlegung sein können. Indem er sich außerhalb aller Dinge stellt, steht er auch außerhalb der Theorie. Der religiöse Mohammedaner befindet sich also in der von unseren Voraussetzungen aus gesehen unmöglichen Situation, sein Verhalten auf ein theoretisches Gebilde zu beziehen, das seinem Wesen nach nie Gegenstand werden kann.

Hier zeigt sich ein ganz entscheidender Unterschied in der Beurteilung des religiösen Gegenstandes zwischen der Antike und unserer Stellungnahme. Das von modernen philosophischen Voraussetzungen ausgehende Denken kann den übertheoretischen Anspruch einer theoretischen Größe nicht mehr anerkennen. Dies ist nicht nur ein Unterschied religions-

philosophischer Art, sondern hat eine vollkommene Neugestaltung der vom Erlebnis der religiösen Seele ablösbaren Sinngebilde selbst zur Folge, wie noch zu zeigen sein wird.

Es kann kein Zweifel bestehen, daß der antike [1]) religiöse Mensch dem Irrtum huldigt, Unbegreifliches in Vorstellungen und Gedanken zu fassen, und dadurch notwendig auf Widersprüche stößt. Es entsteht auf diese Weise theoretisch eine unvereinbare Antinomie zwischen dem Anspruch und der tatsächlichen Leistung solcher religiöser Gebilde, die prinzipiell gleichartig ist bei der handfesten Verehrung eines Steines durch den Primitiven, wie bei der sublimsten Gottesanschauung des Metaphysikers. Alle begrifflich oder anschaulich faßbaren Größen sind dem Unbedingten inadäquat; darum kann weder der Gott, noch sein Verhältnis zu ihm den tiefsten Sinn des Religiösen ausmachen. Vom Boden unserer Voraussetzungen aus können religiöse Erlebnisse, schon weil sie sich im Rahmen des Gegebenen bewegen, nicht unmittelbar Träger eines Unbedingten sein, und weiterhin, sofern sie sich als bewußte Vorstellungen, Erfahrungen, Ueberzeugungen darstellen, sind sie ohne weiteres dem Forum des Theoretischen unterworfen.

Allerdings aber ist in allen echten religiösen Erlebnissen etwas Uebertheoretisches enthalten und gewöhnlich auch gemeint. Das theoretisch Gemeinte ist nicht das im religiösen Sinne Gemeinte; dieses ist eben immer das, was nicht Gegenstand werden kann, weil es über alle Bedingtheit und Greifbarkeit partikulärer Gebilde hinausgeht und mehr als bloß die Tendenz zum Unendlichen in sich enthält. Damit ist nun ein Unbekanntes, Widertheoretisches am religiösen Gebilde aufgezeigt, durch das dieses sich von allen anderen theoretischen Sinngebilden unterscheidet. Denn dieses Unbekannte hat an dem Gegebenheitscharakter der anderen Werte nicht teil, noch läßt es sich je realisieren oder von einem realen Tatbestand ablösen.

Und dieses Unbekannte, Unerfahrbare ist es doch nun gerade, worauf alles ankommt, ohne das eine religiöse Erfahrung niemals zustande käme, weil sie sich sonst ohne weiteres in das theoretische, ethische, ästhetische oder erotische Wertgebiet einreihen ließe. Das partikuläre Gebilde, das sich vom religiösen Erlebnis ablösen läßt, und als solches den Normen alles Gegebenen gehorcht, hat offenbar sein Licht erborgt von einem Wertgebilde ganz anderer Art, das unbedingt und ungegeben [2]) ist, das

---

1) D. h. der von unsern modernen philosophischen Gesichtspunkten aus gesehen naive.

2) In diesem Sinne gebraucht von Aug. Faust in »Der dichterische Ausdruck mystischer Religiosität bei Rainer Maria Rilke«, Logos XI, Heft 2.

weder als partikulär noch ins Unendliche fortschreitend gedacht werden kann, sondern schlechthin voll-endet ist. Wir müssen also bei der Struktur des Religiösen zwischen einem primären und sekundären Sinngebilde unterscheiden. Man wird nicht schwanken, welches man als das eigentliche Urbild zu bezeichnen hat, es ist das primäre, das Letzte, Unbedingte, dem die Werthaftigkeit des Religiösen allein verdankt wird [1]).

Dieser religiöse Ursinn ist unerreichbar, liegt in einer Ferne, die unserer Schau spottet, ist in völliges Dunkel gehüllt, erstrahlt als Licht, dem unsere Augen blind sind, er ist von einer unendlichen Weite, in der wir als fensterlose Monaden verloren treiben. Wir befinden uns in einer hoffnungslosen Divergenz von Suchen und Finden, von Sehnsucht und Erfüllung, die der modernen religiösen Seele mit ganzer Schwere ins Bewußtsein tritt. Viel stärker als der naiven Einstellung im allgemeinen ist diese Voraussetzung der modernen Seele eigentümlich, und ihre Einsamkeit ist ihrem tiefsten Wesen unentrinnbar verhaftet.

Doch gleichviel, mag das Ueberbegriffliche als solches erkannt sein oder unerkannt in scheinbar faßlichen Gestalten dem Erleben die religiöse Note geben — es manifestiert sich, und darin sind sich beide Formen religiöser Erfahrung gleich.

Das läßt sich nun auch so wenden, daß in der religiösen Erfahrung ein Reflex des Unerfahrbaren aufleuchte. Das religiöse Sinngebilde, das als *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* sich darstellt, weist auf den urbildlichen Sinn und erscheint deshalb von diesem aus gesehen als eine Offenbarung, ein Abglanz, Spur dieses aus dunkler unbewußter Tiefe aufsteigenden Unbekannten.

Wir wissen uns in Eckeharts Nähe, wenn wir dieses Urbild eine Finsternis, eine Wüste, eine vollkommene Leere nennen, aus der doch alles sich gebiert, was Gott und Seele heißt, für den Religiösen selbst der Gottheit Eckeharts gleich, die über alles Gedachte erhaben, trotz ihres undurchdringlichen Dunkels das blendende Licht, trotz ihrer Leere die absolute Fülle darstellt, deren gebrochene Strahlen wir schauen, deren Brosamen wir gierig verschlingen.

Die Entscheidung allerdings, ob dieses Urgebilde Licht oder Finsternis sei, ist, wie sich noch zeigen wird, nicht Sache theoretischer Betrachtung

1) Die Bezeichnung Sinngebilde, ebenso wie Urbild oder Ursinn ist natürlich von vornherein in übertragenem Sinne zu verstehen; denn dieses Unbekannte ist über Geltung wie Realität, weil über alle Gestalt, erhaben, nur ein positiv gewendeter Ausdruck dafür, daß die erlebten Sinngebilde als aus zweiter Hand kommend, sich darstellen. Es ist der kantische Gedanke des Postulats, der hier in wertphilosophischer Klärung und von allen intellektualistischen Momenten befreit wieder auftaucht.

und muß deshalb auch diesen rein theoretischen Gedankengängen als solchen fern bleiben, die mit äußerster Vorsicht religiöse Ausdrucksmittel von theoretischen Wahrheiten zu trennen haben. Darum darf theoretisch aus dem Begriff des Reflexes auf keinerlei reale Wirkung des Unerkannten geschlossen werden; nur der Hinweisungscharakter, der »Ahndungscharakter«, steht in Frage. Nach dieser Richtung mögen einige Bilder den Sachverhalt illustrieren.

Wenn ein Mensch nächtlicherweile in seinem Hause wacht, und er hört den Sturm rütteln an den Fenstern und das Heulen und Sausen dringt durch die Poren der Wände; doch er weiß nicht, woher der Sturm kommt, noch wohin er fährt, und durch die Fenster starrt er wie in einen bodenlosen Abgrund — dann gleicht er dem religiösen Menschen; denn die Gewalt, die draußen dahinstürmt, sie ist nicht Eigentum unseres Lebens. Wir hören nur, wie es heult und rüttelt an unserem Hause. —

Wir standen vielleicht schon an einem See, und sahen es aufquellen aus der Flut. Wir schließen: ein Antrieb ist da, der aus den Tiefen empordrängt, aber wir kennen ihn nicht, er wirkt aus verborgenem Grunde.

Wir hören eine Stimme aus einer unbekannten Ferne, und den Rufer kennen wir nicht. —

IV. Die religiöse Ueberzeugung und die Theorie.

Das vorhergehende Kapitel hat uns den eigentümlichen Tiefenbau der religiösen Wertstruktur aufgezeigt. Religiöser Ursinn ist unerreichbar irgendwelchen Kategorien, vollkommen unnahbar und erhaben über alles Theoretische, das, wollte man es mit ihm vergleichen, einen vernichtend geringfügigen Charakter offenbaren würde.

So selbstverständlich es nun ist, daß urbildlicher, religiöser Sinn theoretischen Normen nicht unterworfen ist, so bedarf dagegen die Frage, wie sich die sekundären, reflexiven religiösen Sinngebilde zur theoretischen Sphäre verhalten, einer eingehenden Untersuchung. Es sind einige im vorigen Kapitel angedeutete Punkte zu klarer Trennung und Ausgestaltung zu bringen.

Zunächst teilen diese Gebilde das Geschick aller übrigen Werte areligiöser Art, daß sie auf der Kategorie der Gegebenheit ruhen und sich deshalb nur in partikulären Formen bewegen. Sie sind, abgesehen von ihrer oft fast unmerklichen daseinsfremden Note, von den areligiösen Wertgebieten kaum zu unterscheiden. Sie verbergen sich, wenigstens insofern ihre moderne Ausdrucksform in Betracht kommt, in theoretischen,

künstlerischen, ethischen, erotischen Erscheinungen und schließlich in solchen, deren Werthaftigkeit sich mit ihrem Gegebenheitscharakter erschöpft, die also im weitesten Sinne ebenfalls zu den theoretischen Phänomenen gehören. So fundamental es die religiösen Erlebnisgebilde beeinflußt, ob man sich des reflexiven Charakters auch ihrer Gegenstände bewußt ist oder nicht — beides, die alte wie die moderne religiöse Einstellung, geht der Tatsache nach betrachtet über die Gegebenheit nicht hinaus; der Unterschied besteht in der Anwendung verschiedener, sich allerdings gegenseitig ausschließender Mittel, das Gegebene als Reflex des unbekannten Sinnes deutlich zu machen.

In ein neues Stadium tritt diese Bedingtheit der religiösen Erlebnisgebilde durch die Theorie nun da, wo es sich um Ueberzeugungen handelt. Hier erscheinen die religiösen Reflexgebilde offenbar nicht nur als auf einer theoretischen Form ruhend, sondern auch ihrem Inhalt nach in theoretischen Formen selbst mit dem die theoretische Sphäre kennzeichnenden Kriterium der Wahrheit. Nun liegt es im Wesen des Theoretischen, daß es seine sämtlichen Elemente widerspruchslos zu einem Ganzen ordnet. Es versteht sich von selbst, daß der Mensch, mag er daneben auch an anderen Wertgebieten Teil haben, sobald er sich auf theoretischem Gebiete bewegt, den theoretischen Normen untertan ist. Da Ueberzeugungen urteilsmäßige Gebilde sind, so unterliegt ihr Abhängigkeitsverhältnis vom Gesamtbau des Theoretischen und die Notwendigkeit einer widerspruchslosen Einordnung keiner Diskussion.

Es sei auch hier noch einmal ausdrücklich betont, daß nicht eine Abhängigkeit des religiösen Urbildes von theoretischen Urteilen in Frage steht. Die eigenartige Struktur des religiösen Reiches läßt religiösen Sinn in einer Ebene erscheinen, die sich aller theoretischen Berührung entzieht; nur insofern, als das Religiöse sich in der theoretischen Ebene reflektiert, kann es nicht umhin, sich unter ihre Herrschaft zu stellen. Man mag im religiösen Sinne sagen, daß alles Werthafte durch einen verlorenen Strahl des Absoluten sein Licht erhalte und insofern religiöser Sinn alles beherrsche; das aber läßt sich dann keineswegs leugnen, daß dieses Absolute, sobald es sich als religiöse Ueberzeugung reflektiert, in theoretischem Gewande erscheint, und kein Recht auf eine Ausnahmestellung innerhalb dieses Reiches besitzt, sondern sich seinen Gesetzen beugen muß, die ebenso als von diesem Absoluten herkommend betrachtet werden müßten. Ohne also der Souveränität des Religiösen Abbruch zu tun, müssen wir gegenüber weit verbreiteten irrigen Anschauungen es als eine Selbstverständlichkeit betrachten, daß Urteile religiöser Art,

wenn sie als Urteile Wahrheitsanspruch im theoretischen Sinne erheben und ernst genommen werden wollen, auch mit logischen Mitteln verteidigt werden müssen. Die religiöse Tiefe einer Ueberzeugung wird durch die Erfüllung oder Nichterfüllung dieser Forderung natürlich nicht berührt, wohl aber ihre Annehmbarkeit für den theoretisch denkenden Menschen. Die Annahme, eines auf anderen Voraussetzungen erwachsenen »Glaubens« bedeutet deshalb einen Schritt der Verzweiflung und den Zusammenbruch des denkenden Geistes.

Der Gesamtbereich des Theoretischen wird begriffen durch den Doppelbau des realen, räumlich-zeitlichen Weltbildes und der philosophischen Weltanschauung. Was sich dem nicht einfügt, hat im Reiche der Gedanken keinen Raum.

Daraus folgt die Unannehmbarkeit aller aus religiösen Triebkräften erwachsenen Realitäten, die in diesem Bau keinen Platz finden. Nur da können religiöse Motive als einwandfrei gelten, wo sie zu der Annahme wissenschaftlich möglicher Hypothesen führen. Darüber hinaus können sie keinen Anspruch auf Wahrheit im urteilsmäßigen Sinne erheben.

So müssen z. B. notwendig zwei Begriffe als theoretische Größen fallen, soweit sie naiverweise als Realitäten gelten, die Existenz Gottes und die persönliche Unsterblichkeit der Seele, da sie in dieser Form mit dem theoretischen Weltbild in Widerspruch stehen. Der Begriff Gottes im christlichen Sinne als einer außerhalb der Welt wirkenden Persönlichkeit bedarf in seinem atheoretischen Charakter weiter keiner Diskussion, da sein außerweltlicher Charakter ihn von vornherein aus dem Rahmen der Realität heraushebt. Aber auch der philosophisch geläuterte Begriff eines Absoluten, ja selbst der vollendlichen Totalität, steht außerhalb des Rahmens theoretischer Wahrheit. Ganz abgesehen davon, daß hier gewöhnlich in einer empirisch und auch logisch unmöglichen Weise Realität und Ideal sich einen, steht dieser Begriff in Widerspruch mit dem unendlichen Charakter des begrifflichen Denkens. Das Reich des Theoretischen ist ein nach allen Richtungen ins Unendliche gehendes Fortschreiten, dessen Rhythmus keinen letzten Haltepunkt kennt. Das Absolute steht in keiner Form in Beziehung zum wissenschaftlichen Denken, es bleibt eine Paradoxie, d. h. ein im Wesen atheoretisches Gebilde, das im Zusammenhang des philosophischen Denkens lediglich die Bedeutung besitzen kann, den Platz für das religiöse Wertgebiet anzudeuten.

Der Gedanke persönlicher Unsterblichkeit als des zeitlichen Weiterexistierens des psychologischen Apparates über den Tod hinaus hat wie der naive Gottesgedanke seine Wurzeln in einem vergangenen Weltbild;

er vermag sich dem modernen wissenschaftlich ausgestalteten Weltbild nicht mehr einzuordnen. Ueber die religiöse Tiefe auch dieses Gedankens soll hier nichts ausgesagt sein. Nach seinem theoretischen Anspruch bedeutet er entweder eine reale zeitliche Verbindung der Einzelseele mit dem Absoluten und ist deswegen als übertheoretisch zu betrachten, oder er gibt sich als wissenschaftliche Hypothese, die ihrer Unmöglichkeit wegen kaum diskutiert zu werden braucht.

Mit dieser Betonung der unbedingten Herrschaft des Logischen im Reiche der Wahrheit ist nun die Erscheinungsmöglichkeit religiös relevanter Gebilde im Rahmen des theoretisch Einwandfreien nicht abgeschnitten. Statt der alten pseudo-theoretischen Glaubensgefüge erscheint als wesentlich universaleres Medium religiösen Ausdruckes eine neue Form religiöser Wahrheit, die die Strahlen der unbekannten Ferne aufsaugt, zusammenfaßt und in die Sphäre des Bewußtseins in eigener Form ausstrahlt. Wenn wir hier von »religiöser Wahrheit« sprechen, so sind wir uns dessen bewußt, daß diese Art Wahrheit von der theoretischen sich in wesentlichen Punkten unterscheiden muß. Einige dieser Momente seien hier aufgezählt: Erstens drückt die »religiöse Wahrheit«, wie schon angedeutet, ihren Gegenstand nicht unmittelbar aus wie die logische Wahrheit, sondern sie deutet ihn nur an, ohne ihn logisch zu erreichen. Es ist die erste, grundlegende Voraussetzung philosophisch geklärten religiösen Denkens, daß alle Vorstellungen religiöser Gegenstände das religiöse Urbild nur ahnen, nie schauen lassen.

Zweitens ist die religiöse Wahrheit nicht allgemeingültig im wissenschaftlichen Sinne, sondern ist persönlicher Besitz des religiösen Subjekts. Das wissenschaftliche Ich ist allgemein, wie Kant und Fichte schon dargetan haben, das religiöse Ich ist individuell, wie Schleiermacher gezeigt hat. Die religiöse Wahrheit gleicht den Ringen, die sich um verschiedene in ein ruhiges Wasser geworfene Steine bilden. Religiöse Sprache spricht keine Wahrheiten urteilsmäßiger Art, aber Worte und Sätze lösen sich aus geheimsten Schwingungen der Seele.

Drittens ist die religiöse Wahrheit notwendig widerspruchsvoll, weil sie mit theoretischen Mitteln ausdrückt, was theoretisch nicht ausdrückbar ist. Hier zeigt sich die positive Seite der Hegelschen Dialektik; ihre negative Seite tritt in dem Irrtum zutage, das Absolute selbst im Widerspruch zu besitzen und darin allgemeingültig und allumfassend zu sein. Die Erkenntnis des Ahndungscharakters religiöser Wahrheit hebt uns über alle Schwierigkeit des Widerspruchs hinweg. Religiöse Sprache ist eine Torheit dem theoretischen Menschen — doch nur solange, bis er weiß,

daß nicht der theoretische Sinn der Sätze gemeint ist, sondern der Widerhall fernster Gewitter und innerster Erschütterungen.

Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, ist jede längere religiöse Rede ein unaufhörlicher Wechsel von theoretischen und religiösen Wahrheiten zu einem Zusammenhang so eng verschlungen, daß die Verschiedenheit der Elemente dem unphilosophischen Betrachter nicht auffällt. Natürlich ist eine solche religiöse Rede als ganze theoretisch bedeutungslos, ihr Wirken kommt aus einer anderen Sphäre. Solange sie sich dessen bewußt bleibt, ist auch theoretisch kein Einwand zu erheben. Gefährlich wird sie erst, wenn sie sich theoretische Konsequenzen anmaßt, dann verfällt sie in theoretische Falschspielerei und gefährdet die Objektivität der Erkenntnis. Religiöse Wahrheit hat nur dann eine Stelle im Zusammenhang der theoretischen Wahrheit, wenn sie, wie etwa die künstlerische Wahrheit, auf alle theoretischen Ansprüche verzichtet und weder theoretische Wahrheiten, noch Realitäten irgendwelcher Art behauptet.

V. Grundlinien einer religiösen Kategorienlehre.

Wenn wir jetzt versuchen, weiter in die Struktur des modernen religiösen Bewußtseins einzudringen, so bedürfen wir, um nicht mißverstanden zu werden, einiger klarerer Formulierungen.

Was wir das Unbekannte nannten, kann Ausdruck an sich verschiedener Begriffe sein, die nicht ohne weiteres in eins gesetzt werden dürfen. Das Unbekannte öffnet sich dem theoretischen Menschen an den jeweiligen Endpunkten seines Wissens; es ist für ihn die absolute Finsternis. Der nur theoretische Mensch ist einem Blinden zu vergleichen, der sich im Dunkeln vorwärtstastet, ohne zu wissen was ihn der nächste Augenblick ertasten läßt. Dieses Unbekannte des nur theoretischen Menschen ist keine Totalität, sondern lediglich der Grenzbegriff seines jeweiligen Besitzes, vollkommen bedeutungs- und farblos.

Das Unbekannte der religiösen Seele ist etwas anderes; es ist dem Hinweisungscharakter des religiösen Erlebnisses auf dieses »Erste« oder »Letzte« (das es für die Theorie nicht gibt) entnommen. Wir nannten es auch Ursinn oder Urgebilde im vollen Bewußtsein der Unzulänglichkeit auch dieses Begriffes, der eine Bedingtheit durch die Kategorie der Geltung enthält. Auch hier müssen wir noch einmal differenzieren.

Für den Theoretiker, der dieses Hinweisungsphänomen betrachtet, hat dieser Ursinn einen anderen Charakter wie für das religiöse Subjekt selbst. Es ist für ihn auch nicht etwa das an der Grenze seines Wissens

anhebende Rätsel, sondern etwas für ihn auch nicht mehr negativ erreichbares Fragliches, das völlig außerhalb seines Bereiches liegt, nur als Anspruch des religiösen Erlebens ihm bemerkbar.

Das religiöse Subjekt selbst nun kann nicht anders als in diesem Hinweis seinen wichtigsten positiven Besitz erblicken. Und auch ihm öffnet sich hier eine doppelte Bedeutung des Unbekannten. Zunächst der über alle Kategorien erhabene Ursinn, der in das Gegebene einen Tropfen seines letzten Geheimnisses hineinrinnen zu lassen scheint, ohne selbst als ganzer offenbar zu werden.

Das Unbekannte kann aber auch selbst Objekt werden. Dann ist es nicht mehr der Ursinn selbst, denn es taucht aus der kategorialen Spaltung in Subjekt und Objekt empor als sekundäres Phänomen, in der Region der reflexiven Gebilde. Als logischer Ausgangspunkt kann ihm der an erster Stelle genannte Begriff des Unbekannten dienen, der dem reinen Theoretiker naheliegt, mit dem Unterschied allerdings, daß der für den Theoretiker vollkommen leere Begriff für das religiöse Subjekt eine inhaltliche Erfüllung erhält. Auf diesem letzten Begriff des Unbekannten bauen sich die die reflexive Sphäre religiösen Sinnes betrachtenden Ausführungen dieses Kapitels auf.

Zugleich mit der Kategorie der Gegebenheit erhebt sich, mit ihren Wurzeln in unbekannte Tiefen reichend, in die Sphäre des Bewußtseins die Polarität von Subjekt und Objekt, wie schon angedeutet als zweite beherrschende Grundkategorie aller Lebenswerte. Sie erhält im religiösen Erlebnis ihre besondere Gestaltung. Dem religiösen Subjekt steht das Unbekannte mit seiner Uebergewalt gegenüber.

Wir betrachten zunächst das religiöse Subjekt und lösen es von aller weiteren Vermischung mit theoretischen Momenten, die in Erfahrung, Wissen usw. zutage treten.

Das religiöse Subjekt, als reine, formale Größe betrachtet, lebt in tiefster Einsamkeit, in vollkommener Blindheit vor allem, was ist und gilt. Es hört nicht das Getöse der Städte, noch sieht es die Blumen am Wege, nicht die Sonne mit ihrem Glanz und auch nicht die Sterne. Es hat keinen Freund, an den es sich mitteilt, noch ein Weib, das es umarmt, es weiß nichts von Himmel und Erde — es ist grenzenlos einsam; es sieht nichts als das Unbekannte.

Das ist sein Leben, daß es dem Unbekannten gegenübersteht. Das Unnennbare, in dem es wesenlos zerfließt, weil es doch selbst dazu gehört, nennt es mit Namen und stellt es außer sich. Es trennt sich vom Unbekannten und realisiert dadurch den Reflex des Ursinnes in seinem Bewußtsein.

Gegenüberstehen heißt, ein Verhältnis besitzen und Kenntnis haben. Das ist nun der zweite, entscheidende Schritt des religiösen Subjektes, nicht zeitlich, sondern begrifflich gedacht, daß es dem Unbekannten einen Charakter abgewinnt.

Das religiöse Objekt, das in der Sphäre des Bewußtseins auftauchende Unbekannte, hat keine reale Aktivität. Die religiöse Heterothesis kennzeichnet sich theoretisch betrachtet durch ausschließliche Aktivität des Subjekts und vollkommene Passivität des Objekts. Das religiöse Subjekt in seiner Reinheit hat auch kein Schicksal, weil es aller Dinge ledig ist. Wohl hat es seine Gestalt durch Schicksal, doch dies hat sich in anderen Wertsphären ereignet, die der religiösen Sphäre unbekannt sind. Das religiöse Subjekt taucht in seiner Sphäre jedesmal als ein unbedingtes So-Sein auf, ein ursprünglich schöpferisches Leben. Nicht als ob der religiöse Mensch, der zugleich immer theoretischer, sozialer, sittlicher Mensch ist, das Bewußtsein von dem Wunder seines Werdens nicht hätte; es steht hier nicht in Frage, ob nicht etwa religiöse und areligiöse Wertmomente in einem Erlebnis sich mischen, sondern es soll hier das religiöse Subjekt einen Augenblick in der Idee seiner formalen Reinheit betrachtet werden. Das religiöse Subjekt als formale Größe gilt losgelöst von allen Verbindungen mit anderen Werten allein in seinem Gegenüber zum Unbekannten. Dieses Unbekannte ist eine Urstille, eine restlose Finsternis, nur passiv für die philosophische Betrachtung des religiösen Verhältnisses. Dieses erhält seinen Charakter einzig und allein vom religiösen Subjekt, der Seele her.

Der Aufblick der Seele zum Unbekannten läßt deren innere Bewegung um bestimmte Zentren sich sammeln, die wir als die subjektiven Kategorien des religiösen Verhältnisses bezeichnen können: etwa Furcht, Haß, Verachtung, Ehrfurcht, Demut, Vertrauen, Geborgenheit, Liebe. Diese Kategorien können Augenblickscharakter haben, ein kurzes Aufleuchten bedeuten. So betrachtet, kann der Ablauf des religiösen Lebens ein Farbenspiel verschiedenster, oft entgegengesetzter subjektiver Kategorien darstellen; es kann aber auch eine bestimmte Kategorie oder eine Reihe verwandter Kategorien den bleibenden Untergrund religiöser Erfahrung bilden; dies ist bei prophetischen Naturen stets der Fall.

Als begrifflich weiteres folgt nun der der Seele entgegenstrahlende Charakter des Unbekannten. Es handelt sich für den philosophischen Betrachter nicht um eine Aktivität desselben, sondern um die logische Antwort des seelischen Verhaltens, die notwendige Ergänzung der Stellung des Subjekts. Den subjektiven Kategorien entsprechen die ob-

jektiven: etwa der Furcht das Fürchterliche, dem Haß das Hassenswerte, der Verachtung das Verächtliche, der Ehrfurcht das Heilige, der Demut das Erhabene, dem Vertrauen das Väterliche, das Macht und Güte vereinigt, der Geborgenheit das Mütterliche, der Liebe die Gegenliebe.

Während die subjektiven Kategorien des religiösen Bewußtseins durchaus noch im Bereich theoretischer Gültigkeit liegen und eine Tatsache menschlichen Seelenlebens bezeichnen, liegen die objektiven Kategorien außerhalb der theoretischen Wahrheit und weisen die Merkmale dessen auf, was wir religiöse Wahrheit genannt haben. Die subjektiven Kategorien sind in ihren logischen Ansprüchen subjektiv, die objektiven Kategorien zeigen einen Widerstreit zwischen den Ansprüchen ihrer logischen Form und ihrer theoretischen Leistung, sie schließen sich gegenseitig aus, indem sie jeden subjektiven Seelenzustand ins Absolute projizieren; sie erweisen sich damit als in einer außertheoretischen Sphäre befindlich. Es ist das Verhältnis der Seele zum Unbekannten selbst, das in den objektiven Kategorien einen Ausdruck findet. Sie sind den subjektiven durch das viel unmittelbarere Hineinragen des kosmischen Momentes überlegen.

So stehen diese objektiven Kategorien schon unter dem Gesetz d e r Erscheinungen, die in ihrer vollendeten Gestalt als die über den Gegensatz von Subjekt und Objekt erhabenen unmittelbarsten Kategorien des religiösen Bewußtseins zu gelten haben: der Symbole.

Symbol oder Gleichnis ist alles, was der tastenden Seele plötzlich das Unbekannte als ein Urlebendiges offenbart, das tote Rätsel zu einem vertrauten Geheimnis umgestaltet. Das Symbol vereinigt die individuelle Prägung des subjektiven Erlebens mit der raum- und zeit-erhabenen Ruhe des Unbekannten, es wächst als die wunderbarste Blüte des Geistes aus der Berührung des Subjekts mit dem Unbekannten empor, das Kind, das aus der Vermählung menschlicher Seelen mit einem Gotte entspringt. Dies ist erst die lebendige Kategorie des religiösen Bewußtseins, nicht mehr der ihnen vom Logischen her anhängenden Starrheit und Lebensferne der bloß subjektiven oder bloß objektiven Kategorien verfallen, sondern aus dem Geheimnis des schaffenden Lebens geboren. Es offenbart am vollkommensten die eigenartige Struktur des modernen religiösen Geistes, nicht im Gegebenen selbst sein Genüge zu finden, sondern in eine unerreichbare Ferne hinzuweisen. Im Symbol gibt der im Unbekannten ruhende Ursinn durch die Sphäre des Bewußtseins mit seinen Gespaltenheiten hindurch die im Bereich des Gegebenen

letzte erreichbare Einheit seiner Offenbarung her, um von hier aus dann den Weg in das unergründliche Meer seines Geheimnisses zurückzufinden.

Es ist nach dem bisher Gesagten der Irrtum ausgeschlossen, als ob die genannten religiösen Kategorien das religiöse Sinngebilde selbst konstituierten. Religiöser Ursinn entzieht sich unserer Schau und macht alle Strukturprobleme gegenstandslos. Kategoriale Momente lassen sich erst in der Sphäre der reflektierten Gebilde, im Rahmen des Bewußtseins feststellen. Subjektive und objektive Kategorien wie Symbole sind bestimmt, Tore zu öffnen, hinter denen ein Weg in eine dunkle Weite führt, Symbole insbesondere mögen Sternbildern zu vergleichen sein, die das Ende der Bahn bezeichnen, ohne sein letztes Geheimnis je zu enthüllen. Sie stehen durch die Ueberwindung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt religiösem Ursinn am nächsten.

Alles, was Gegenstand werden kann, kann Darstellung des religiösen Verhältnisses werden. Der Fürchtende wie der Gläubige, der Zyniker wie der Ehrfurchtsvolle findet der Struktur des Daseins gemäß der Gleichnisse genug, die als Sinn oder Unsinn ihm das Wesen des Unbekannten offenbaren.

Die Gegenstände der Natur: eine Blume, ein lachender Frühlingstag, der Sternhimmel, eine Winternacht, ein knorriger Baum, ein Sonnenuntergang, ein jagendes Tier, ein Sturm, ein Erdbeben können ihnen Erleuchtung geben. Das Reich der Werte mit seinen Gebilden kann Grüße vermitteln aus dem Unbekannten. Eine gute Tat, in der wir alle Kleinheiten des Lebens abgelegt zu haben schienen, in der wir uns rein und wesenhaft darstellten, kann uns plötzlich ein Ahnen wecken, daß im Sinn der sittlichen Handlung selbst noch nicht alles erschöpft sei, ein grauenhaftes Verbrechen kann anderen Charakteren die Lösung des Rätsels schenken, eine Freundschaft, ein erotisches Verhältnis kann dies Bewußtsein wecken, die Kunst kann wie ein Reflex eines höheren Sinnes erscheinen, wie ein Abglanz eines Lichtes, das wir nicht schauen dürfen, wie ein verirrter Schimmer aus einer Welt, die nicht die unsere ist; hierher gehören etwa die wunderbaren Gleichnisse des Neuen Testamentes, weiterhin schließlich alle Kunstwerke größeren Stils.

Symbol kann schließlich werden der denkende Geist als solcher, das Reich der theoretischen Geltung, die Wahrheit und Wirklichkeit umschließt. Hier kommt der Zusammenhang theoretischer und religiöser Geltung zu einem neuen und vielleicht bedeutungsvollsten Ausdruck. Zweimal schon sahen wir, daß theoretische Momente bestimmend in religiöse Gebilde hineinragen. Erstens in der dem Reiche des bewußten

Geistes allgemein zugrunde liegenden logischen Kategorie der Gegebenheit, zweitens in dem Ueberzeugungscharakter der Religion, der uns zu einer scharfen Scheidung von theoretischer und religiöser Wahrheit, von Realität und Symbol zwang. Als dritte beherrschende Stellung der Theorie in der reflexiven Sphäre des Religiösen erscheint nun der besondere Rang, den das theoretische Weltbild in der Reihe religiöser Symbole einnimmt. Hier öffnet sich ein neuer Komplex von Problemen.

VI. Wege religiöser Weltanschauung.

Das Schema der religiösen Kategorienlehre bedarf der lebendigen Ausgestaltung.

Kein sachlicher Beurteiler der religiösen Situation, dessen Blick an der geschichtlichen Betrachtung der Religion gereift ist, wird annehmen, daß die bloße Stellungnahme zum religiösen Gegenstand als dem Unbekannten und ihre religiöse Erfüllung im Symbol genüge, um eine das Leben befruchtende und befreiende religiöse Ueberzeugung darzustellen. Den ersten richtunggebenden Anstoß allerdings erhält alle moderne Ueberzeugung durch diese Grundeinstellung. Die theoretischen Voraussetzungen sind unabweisbare Bedingung für alle religiösen Ausdrucksformen der absehbaren Zukunft, das Verhältnis der Seele ist schöpferisches Prinzip. Das Leben aber in jedem Moment, im Schauen und Handeln, im Aufstieg und im Niedergang zu halten und zu leiten, das leistet erst eine den ganzen Umkreis des Erfahrbaren durchdringende religiöse Ueberzeugung, die also fähig ist, zu allen Erlebnissen des modernen Kulturmenschen in organische Beziehung zu treten. Der Gedanke des Absoluten allein genügt zu lebendigem religiösem Bewußtsein noch nicht; es müssen auch die Wege bekannt sein, die von den Erscheinungen in diese Ferne führen.

Stets haben sich in der Geschichte der Religionen die Fragen des Worauf? Wozu? Woher? Wohin? erhoben, Beziehungen sind hergestellt worden zwischen dem Absoluten und der räumlichen und zeitlichen Welt, so wie sie dem Gesichtskreis einer Kultur sich darstellte. Es muß dem sachlichen Beobachter befremdlich erscheinen, daß diese selbstverständliche Voraussetzung alles religiösen Denkens heute so großer Gleichgültigkeit begegnet; es ist Zeichen einer wenn auch vielleicht nur vorübergehenden Erschlaffung des religiösen Bewußtseins in unserer modernen Kultur.

Wo es sich um die Verarbeitung des Weltbildes in die religiöse Ueberzeugung handelt, sind die durch alle Wissenschaften gegebenen Vor-

stellungen über die Zusammenhänge der Welt zum Ausgangspunkte zu machen. Niemand zweifelt heute ernstlich an den Resultaten der empirischen Wissenschaften, niemand leugnet, daß sie Realitäten und Wahrheiten zutage gefördert haben, die auch unser Leben angehen. Aber weite Kreise der Geistigen glauben an diesen Tatsachen in religiöser Hinsicht blind vorbeigehen zu müssen und spielen dafür mit primitiven Weltbildern als mit Realitäten, wenn sie sich religiös fühlen, oder verzichten ganz auf mythische Bestände. Das Weltbild, das man für wahr hielt, war jederzeit der selbstverständliche Ausgangspunkt religiösen Glaubens, und deshalb kann die andere Einstellung unserer Zeit uns nur als ein Zeichen des Zerfalles erscheinen.

Aus den im vorigen Kapitel angedeuteten Voraussetzungen bestimmt sich jedoch zunächst ein entscheidender Unterschied zwischen der Art, wie man heute und früher vom realen Weltbild zur religiösen Gedankenwelt kommt. Der naive Mensch nimmt seine religiösen Vorstellungen für bare Münze, für Realitäten, weil er nicht zu unterscheiden weiß zwischen Wahrheit und Symbol. So setzt er unbesehen sein Weltbild aus theoretischen und religiösen Bestandteilen zusammen, die vollkommen wesensverschieden sind. Der moderne Mensch wird sich dessen bewußt bleiben, wo der Bereich des theoretischen Weltbildes aufhört und die pseudotheoretische Sphäre des reinen Symbols beginnt; als religiöser Mensch wird er das Ganze als ein Gleichnis seines religiösen Verhältnisses betrachten.

Wir untersuchen zuerst das räumliche, dann das zeitliche Weltbild.

Im Gegensatz zu vielen Weltbildern der Vergangenheit steht das unsere unter dem Zeichen der Unendlichkeit; daran würde logisch auch die Einsteinsche Relativitätstheorie nichts ändern. Diese Unendlichkeit aller Realität folgt ja schon aus der Selbstbesinnung des Logischen; denn die Realität ist wie die Gegebenheit eine logische Kategorie und deswegen dem Rhythmus des logischen Prozesses unterworfen. Weiter ergibt sich aus dieser engen Verknüpftheit von Logik und Realität, daß es eine Realität außerhalb des Theoretischen nicht geben kann. Wir kommen hier auf die schon berührte Erkenntnis, daß das moderne Weltbild ein Jenseits oder ein Absolutes in theoretisch-metaphysischem Sinne ausschließt.

Und doch strahlt auch in diese Zusammenhänge das religiöse Verhältnis hinein. Den Weg vom räumlichen Weltbild zum religiösen Gegenstand bietet der Pantheismus. Wir nennen einige symbolische Ausdrucksmittel: das Absolute wird der Welt gegenüber gestellt als die Substanz

der Summe ihrer Attribute, das Ding-an-sich den Erscheinungen, das Sein dem Schein, die Form dem Inhalt, das Wesen der Form, das Umfassende dem Umfaßten, der Kern der Schale, das Weltgesetz der Welt.

Unsere Inanspruchnahme des Pantheismus bedarf eines Vorbehaltes: er enthält ein symbolisches Moment. Der Pantheismus der modernen religiösen Seele setzt den Gedanken voraus, daß die Welt in räumlicher Hinsicht im oben dargelegten Sinne Symbol sei, daß die Betrachtung der Welt den Weg zur Schau der Seele öffnen, das Verhältnis zum Unbekannten bestärken oder neu offenbaren kann. Die erwähnten pantheistischen Gedanken haben keinen Anspruch mehr, theoretische Geltung zu besitzen. Sie sind als theoretische Größen widerspruchsvoll und undiskutabel, als religiöse Gleichnisse jedoch von tiefem Wert und können deshalb nebeneinander derselben Gesinnung dienen. Es ist z. B. durchaus möglich, daß wissenschaftliche Menschen, die von der Realität der Welt überzeugt sind, dennoch symbolisch ein Religiöses zum Ausdruck bringen, indem sie etwa sagen: es gibt etwas, das sich zu dem, was ich als logisch denkender Mensch wahr und wirklich nenne, verhält, wie das Sein zum Schein. Der Widerspruch stört uns nicht, wir wissen, daß es sich um pseudotheoretische Urteile von nur religiösem Wahrheitsgehalt handelt, die keinerlei theoretische Ansprüche erheben. Im Augenblick, wo sie als Gleichnisse durchschaut sind, verlieren sie ihren eigentlichen pseudotheoretischen Charakter.

Der Weg des pantheistischen Denkens vollzieht sich oft auch einfach durch den Uebergang von der negativen Unendlichkeit der theoretischen Welt zur positiven des religiösen Verhältnisses. Auch hier ist dann dieser Uebergang theoretisch nicht mehr diskutabel und nur noch religiös bedeutsam.

In diesem Sinne können einzelne Gegenstände als Ausdruck eines Allumfassenden sich darstellen. Der Pantheismus, wenn er auch in allen Dingen letzten Endes die Offenbarung des Absoluten erblickt, wird doch stets den Momenten und Zusammenhängen seine Aufmerksamkeit schenken, die nach der Richtung seines seelischen Verhältnisses weisen. Nehmen wir als mitkennzeichnend für seine religiöse Einstellung die Kategorie der Ehrfurcht an, die ja wohl überhaupt im Zentrum des pantheistischen Gedankenkreises steht, so kann eine Gebirgslandschaft, ein hoher Baum ihren imponierenden Formen nach, der Sternenhimmel, das mikroskopisch Kleine dem Unendlichkeitscharakter nach, ein Lebewesen seinem geheimnisvoll schöpferischen Dasein nach, seinem Verhältnis zum Absoluten das Symbol schenken [1]).

1) Auch die S. 373 genannten Beispiele gehören z. T. hierher.

Sind für meine religiöse Stellung etwa die Kategorien der Furcht und des Hasses entscheidend, so wird mein Blick vor allem auf das Furchtbare und Hassenswerte des wirklichen Lebens fallen, der Kampf ums Dasein, die Weltkatastrophen, die Notwendigkeit des Leidens und Sterbens wird allüberall den Weg zu meinem Verhältnis weisen. —

Das ist die Möglichkeit, das räumliche Weltbild religiös zu verwerten. Wichtiger, vielfältiger, von ungleich größerer richtunggebender Kraft und Fruchtbarkeit ist das zeitliche Weltbild, sofern seine fragmentarische Form zur kosmischen Totalität ergänzt wird. Dieses nach beiden Seiten vollendete Bild des zeitlichen Geschehens nennen wir Mythus [1]).

Alle großen Religionen haben einen Mythus gehabt, eine die Totalität umspannende Geschichte, die dem persönlichen Geschick eine sinnvolle Stellung im Schicksal der Welt vermittelte.

Wir bedürfen zur Anerkennung des Mythus derselben Vorbehalte wie zur Begründung des modernen Pantheismus. Vollendliche Totalität ist nach keiner Richtung eine wissenschaftliche Größe. Alles Heraustreten aus dem rein wissenschaftlichen Weltbild bedeutet den Eintritt in die Sphäre des Symbols, das keine Allgemeingültigkeit im theoretischen Sinne beansprucht. Ein moderner Mythus wird von der Zeitspanne ausgehen, die wir überblicken können und wird vielleicht noch darüber hinaus wissenschaftliche Theorien benutzen. Wo er aber schließlich Anfang und Ende des Weltgeschehens zeichnet, da ist er rein symbolisch — eine Symbolik allerdings, die die wissenschaftlich erforschte Realität zum selbstverständlichen Ausgangspunkt nimmt; denn nur auf diese Weise ist es möglich, mein Ich in den Gesamtzusammenhang einzustellen. Irgendwo muß der Mythus zu diesem Zwecke die Realität berühren und es darf durchaus keine falsche Realität sein, wenn der Mythus seinen Zweck erfüllen soll, und alles schließlich, was innerhalb der formalen Voraussetzungen der Realität steht, muß das Merkmal des Möglichen besitzen. Jede Verleugnung irgendeiner Tatsache des uns bekannten Weltgeschehens würde den letzten Zweck des Mythus vernichten, den Weg zum Absoluten von der wirklichen Welt aus zu finden, und würde ihn zu einem bloßen Gleichnis des Verhältnisses zum Absoluten machen, das zwar religiös bedeutsam sein könnte, aber nicht die unmittelbare Richtung weisende Macht auf mein Handeln in der Welt besäße, die eben nur dem Mythus in unserem Sinne zukommt. Es ist stets der Sinn des Mythus gewesen, daß der Mensch seine Stellung in der Welt und

1) Der Ausdruck »Mythus« wird neuerdings oft in einem viel umfassendern Sinn gebraucht und deckt sich da etwa mit unserm Begriff des Symbols.

innerhalb seines Schicksals zugleich in der kosmischen Totalität erblickte [1]).

Was den auf dem modernen wissenschaftlichen Horizonte sich erhebenden Mythen gemein ist, ist zunächst die Beobachtung, daß eine Darstellung des Absoluten als einer restlosen Vollkommenheit in der Realität, wie es etwa der christliche Mythus vom Gottessohn ausführt, unmöglich ist. In der Welt mischen sich die Kräfte. Es gibt nichts, was ganz gestaltlos wäre, ebensowenig wie es ein unbedingt und vorbehaltlos Sinnvolles geben kann. Es mischen sich vielmehr überall beide Momente. Alles Seiende ist ein Vibrieren zwischen diesen unerreichbaren Polen.

Dieser allgemeinsten Tatsache tritt der menschliche Geist seiner Struktur nach notwendig mit einer zweiten Unterscheidung gegenüber; er bildet die Urkategorie der Kraft und löst sie von dem Geschehen als solchem ab, als das geheimnisvoll Bewirkende, ein letztes, vorgeschobenes Bollwerk des Theoretischen vor dem unendlichen Meer des Unbekannten. Wie sie dem Physiker bei der Betrachtung der mechanischen Abläufe sich aufdrängt, so dem die sinnvollen [2]) Erscheinungen im weitesten Sinne Betrachtenden. Die Beobachtung des Werdens sinnvoller Gestaltungen führt notwendig auf den Begriff einer gestaltenden Kraft, die als Korrelat sinnvoller Gebilde mit dem mechanistisch-physikalischen Begriff der Kraft nichts weiter zu tun hat als die Tatsache, daß sie beide an der letzten Grenze theoretischer Ueberlegung über die Wirklichkeit stehen. Die Struktur der Atome wie der Sonnensysteme, einer Blume wie einer menschlichen Seele, ist nur denkbar unter der Voraussetzung, daß eine Kraft, ein Zug zu harmonischer Gestaltung in der Welt wirkt, der sich durchzusetzen sucht auf immer höheren Stufen, um so die Vereinzelung der Dinge immer mehr aufzuheben und sie zu übergreifenden Zusammenhängen zu verbinden, einem umfassenderen Sinn unterzuordnen. Diese schöpferische Kraft steht als theoretische Größe unter dem Prinzip der unendlichen Totalität, sie strebt nach einer Vollendung, die unerreichbar ist. Die Atome als Ordnungen für sich, in der Materie zu Molekülen zusammengefaßt, chaotisch aneinandergereiht, in der lebendigen Zelle wiederum zu geheimnisvoll einheit-

---

1) In dieser religiös-theoretischen Atmosphäre bewegt sich ein großer Teil der philosophischen Strömungen, die sich Lebensphilosophie nennen. Vgl. Hch. Rickert, Die Philosophie des Lebens, 1920.

2) Sinnvoll hier in einem weiten, auch auf das Reich der Natur sich erstreckenden Sinne gebraucht; Sinn hier etwa gleichbedeutend mit Ordnung.

licher Funktion zusammengeführt, die Zellen wiederum in den höheren Lebewesen Teile einer umfassenden organischen Einheit — wir sehen die steigende Auswirkung der sinnschaffenden Kraft. Im Menschen wiederum leuchtet ein ganz neues Ordnungsprinzip auf, der bewußte Geist, der zwar die materielle Welt zur Bedingung hat, aber nun eine neue Welt, die Welt des Sinnvollen im engeren Sinne geistiger Werte bildet.

Die Kategorie der Kraft, die aus den sinnvollen Gestaltungen der Erfahrungen entnommen ist, unterscheidet sich von dem physikalischen Begriff notwendig durch ihre Gespaltenheit.

Der von der Mechanik als Korrelat der bewegten Materie gebildete Kraftbegriff erscheint als vollkommen einheitlich, weil es für die physikalisch-räumliche Betrachtung etwas anderes als bewegte Materie nicht gibt. Dagegen ist nun das Sinnvolle des Daseins das Gegenstück des Sinnlosen, es ist eine im Wesen des Erfahrbaren liegende Gegensätzlichkeit, die nun auch innerhalb des Kraftbegriffs eine Gegensätzlichkeit fordert. Dem sinnschaffenden Prinzip steht die dem Sinnlosen entsprechende Kraft gegenüber, einem zentripetalen ein zentrifugales Prinzip. Es braucht nicht gesagt zu werden, daß im Gedanken der Kraft symbolische Momente liegen, die theoretisch bedeutungslos sind, daß sie also nicht etwa den Gedanken eines bewußt wirkenden Geistes voraussetzen.

Von dieser zunächst noch im Bereiche des theoretischen Weltbildes liegenden Struktur aus erscheint die Erweiterung zu religiöser Schau durch Gedanken von symbolischer Bedeutung gegeben. Die Welt erscheint als ein Kampfplatz der beiden kosmischen Kräfte, der aufbauenden und der vernichtenden Macht. Der Mythus vom Kampf Gottes mit dem Teufel offenbart hier seine auch für den modernen Geist gültige innere Berechtigung.

Der Gott allerdings, der in diesem Mythus erscheint, ist nicht der über der Welt stehende, sondern der in der Welt wirkende, nicht der allmächtige, sondern der zum Kampf gezwungene, der leidende, der unerlöste, der in jedem Geschöpf, in jedem geistigen Menschen nach Befreiung ringt aus den Fesseln der rohen Materie, ohne innerhalb unseres Horizontes der tragischen Struktur seines Daseins entrinnen zu können.

Dieser Gedanke ist notwendiges Merkmal aller auf dem modernen Weltbild sich aufbauenden Mythen. Alle Vernachlässigung des Gegenparts der schöpferischen Kräfte des Daseins geht aus theoretischer Unklarheit hervor.

Die Wege scheiden sich, sobald die Totalität zu Ende gedacht wird, Anfang und Ende des Weltgeschehens symbolisch als positive Größe zur Anschauung kommen und damit die Grundlage eines religiösen Verhältnisses geschaffen wird. Hier findet dann das Individuelle des religiösen Verhältnisses seine Auswirkung. Im Mythus begegnen sich wissenschaftliche und religiöse Wahrheit in eigenartiger Weise. Er besitzt wissenschaftliche Wahrheit insofern, als er den Umkreis der uns bekannten Welt zur selbstverständlichen Grundlage hat und die vorgefundene Linie es ist, die er ins nun positiv gefaßte Unendliche weiterführt. Damit beginnt aber schon die Sphäre religiöser Wahrheit, an die logische Alternativen nicht mehr heranreichen. Es ist durchaus verkehrt, dem Mythus als ganzem auch nur irgendwelche wissenschaftliche Wahrheit zuzusprechen; er ist theoretisch betrachtet sicher falsch, weil hier die Begriffe auf die Totalität angewandt sind, was dem Wesen des Theoretischen widerspricht. Wahr als Ganzes ist der Mythus, insofern er Ausdruck eines religiösen Verhältnisses ist, insofern er alles reale Dasein durch die Kraft des religiösen Subjektes umfängt und in den Abgrund der Gottheit wirft. Darum können Mythen, solange ihre wissenschaftliche Grundlage keinem Einwand begegnet, mit wissenschaftlichen Mitteln weder angefochten noch verteidigt werden, sobald ihr im Letzten symbolischer Charakter durchschaut ist. Der Mythus hat im Reiche der Werte die ganz besondere Stellung, daß er eine Verflechtung zweier Reiche des Geistes darstellt, deren Innigkeit vielleicht an der Kategorie des Symbols den schönsten Ausdruck findet, indem einerseits für den von der Realität ausgehenden Betrachter mit dem Uebergang vom Unendlichen in die Totalität die Symbolik beginnt, andererseits aber für den auf das Reich der religiösen Geltung gerichteten Blick der Mythus einschließlich seiner wissenschaftlichen Bestandteile zum Symbol wird als Reflex des im Unbekannten wohnenden Ursinnes.

Drei Typen des Mythus lassen sich unterscheiden, die natürlich nur die drei Ausschnitte eines Kreises mit unendlich vielen individuellen Gestaltungsmöglichkeiten sind.

Der erste, durchaus in sich gerechtfertigte Mythus ist der von der endlichen Auflösung der Welt, dessen klarstes Beispiel der Buddhismus abgibt, wo das geistige Leben bis ins feinste davon durchdrungen erscheint. Das religiöse Verhältnis ist hier derart aufs Absolute gerichtet, ohne sich jedoch vom Blick auf die Welt lösen zu können, daß die Befreiung von der Welt Maßstab alles Denkens und Handelns wird, und aus solcher religiöser Seelenstruktur steigt der Glaube an die einstige

volle Auflösung des Endlichen. Mit scharfer Spitze kann man diese religiöse Stellung so charakterisieren: wir können das Dasein vom Teufel erlösen nur dadurch, daß wir auch seinen Widerpart, den ringenden Gott, vernichten; Schopenhauer und E. v. Hartmann sind, allerdings nicht ganz reine, moderne Typen dieses Mythus. Es ist übrigens derjenige, in dem am leichtesten die zynische Stellung zum Dasein Raum gewinnen kann.

Die zweite Form des Mythus ist der Gedanke vom ewigen Auf und Nieder des Weltgeschehens. Die Welt ist ein ewiger Versuch Gottes sich darzustellen, in immer neuen Formen, die wieder vergehen, um anderen Platz zu machen, ohne im Ganzen eine einheitlich verlaufende Linie des Aufwärts oder Abwärts zu bilden. Diese Vorstellung verbindet sich am leichtesten mit der räumlichen des Pantheismus. Sie ist Ausdruck einer denkbar stärksten Liebe zum Vergänglichen; durch sie hindurch sieht man das Absolute und ist erlöst von dem Wunsche, die Welt anders zu sehen, als sie ist. Gott und Teufel sind ewig; aber der Teufel ist schließlich der Diener des Herrn. Spinoza, Hölderlin, Spengler sind Typen dieser Haltung. Der Gedanke der ewigen Wiederkehr der Dinge bringt das statische Moment dieses Weltbildes auf seine stärkste Formel.

Die dritte mythische Grundform ist die Idee der sich vervollkommnenden Welt. Sie ist Ausdruck eines Lebensgefühls, das die tragische Struktur des Lebens nicht als letzte Offenbarung, sozusagen als letztes Wort des Ewigen anzuerkennen vermag, ohne gezwungen zu sein, ihr die positive Wertung zu versagen. Kann man die erste Form die der Weltmüdigkeit, die zweite die der Weltbetrachtung nennen, so die dritte die der Weltgestaltung; sie ist der weitere Schritt auf dem Wege von der Agonie über die liebevolle Kontemplation zur Aktivität. Ist die zweite Form die Bejahung der Welt als gegenwärtiger, so die dritte die Bejahung der Welt als ewiger; denn nach diesem Mythus wird einst die Welt ins Absolute eingehen, nicht durch Vernichtung, sondern durch Verklärung. Die beherrschende positive Kategorie des ersten Mythus ist die Erhabenheit, die des zweiten die Ehrfurcht, die des dritten die Hoffnung. Dieser läßt die Welt mit dem Chaos beginnen und mit der Harmonie enden, die als kosmische Totalität das Absolute selbst wird. Hier wird das Reich des Teufels immer weiter zurückgedrängt, bis der kämpfende Gott ihn vernichtet und, so befreit, seine vollkommene Gestalt findet. Vertreter dieser Richtung sind, aufs Wesentliche hin betrachtet, die meisten Formen

des Platonismus, von neueren etwa Walther Rathenau und Christian von Ehrenfels[1]).

In dies dreiteilige Schema lassen sich alle Mythen einreihen und auch die Mythen der Vergangenheit, die als Realitäten uns unzugänglich sind, lassen die ihnen gebührende Stelle trotz fremdartiger Kategorien unschwer erkennen. Stets ist es der Zusammenhang von Ich und Welt und Absolutem, der auf Grund tiefster seelischer Voraussetzungen gesucht wird und im Mythus in einzigartiger Weise eine symbolische und doch zugleich reale Erfüllung findet. —

Die tiefste Verinnerlichung und Durchdringung, die religiöses Dasein erfährt, ist dann allerdings erst in der Realisierung des schon erwähnten reinen religiösen Subjekts im Symbol eines über alle Endlichkeit erhabenen Gottesgedankens gegeben. In Augenblicken tiefster religiöser Berührung kann die Welt mit Raum und Zeit und allen Inhalten verschwinden, unmittelbar schaut die Seele dem Rätsel ins unergründliche Auge, und die Kategorie seiner Schau projiziert ihr Bild an die Wand der kosmischen Nacht. Wenn das reale Subjekt ganz eins wird mit dem religiösen Subjekt, dann kann das ins Kosmische gespannte Bild eines sozialen Verhältnisses als großes Symbol über unsere Andacht treten; wir sehen die Faust eines grausamen Despoten, die verzerrten Züge eines Wahnsinnigen oder das milde Antlitz eines gütigen Vaters, wir fühlen die weiche Hand einer göttlichen Mutter über unsere gefurchte Stirne streichen, wir hören eine Stimme, die uns zuruft, daß wir uns nicht zu fürchten brauchen, je nach den Triebkräften, die in den letzten Tiefen unserer Seele schlummern; die kosmische Totalität selbst ist es, deren Arme sich ausstrecken, um uns an sich zu ziehen.

Dieser Gottesgedanke hat keinen Zusammenhang mit der Welt, sein Gegenstand ist restlos erhaben, allmächtig, neben all den Eigenschaften, die das Schwingen der Seele offenbart. Darum ist er auch für die moderne seelische Verfassung nicht Gegenstand des Glaubens. Glaube fordert Realitäten, die theoretischer Entscheidung unterliegen. Erst in einem übertragenen, von allem Theoretischen befreiten Sinne kann von Glaube als einer rein seelischen Bewegung gesprochen werden. Denn die Religion des modernen Geistes sieht den Strom des Lichtes, der aus der unbekannten Ferne strahlt, stets durch das Subjekt hindurch sich zu Gestalten verdichten, wie in der Camera obscura die Wirklichkeit durch

1) Vgl. auch Georg Pick, Die Uebergegensätzlichkeit der Werte, 1921, IV. Teil.

die Linse hindurch sich der Platte einprägt. Selbst dann bleibt die Seele das schaffende Prinzip, wenn Schicksal oder Gnade als von oben kommend empfunden werden.

Wenn wir nun nochmals reflektierend diese religiösen Gedanken nach ihren letzten absoluten Endpunkten betrachten, so stoßen wir auf den Gedanken einer letzten Dreiheit: wir sehen in allen drei Mythen den kämpfenden, ringenden, leidenden Gott, die Idee der Vollkommenheit, des erlösten Gottes, und die Idee des erhabenen Gottes als den letzten erreichbaren Abglanz des Absoluten, an dem an theoretischen Beständen nur noch die Gegebenheit und die Subjekt-Objekt-Spaltung bemerkbar sind. Tief scheint diese Dreiheit in der Struktur des religiösen Geistes zu liegen; denn seit Urzeiten ist sie ihm eigen. Auch dem modernen, religiösen Geiste bietet sie sich in eigenen Gestalten, ein dreifach gebildetes Tor, durch das sich der Blick ins unermeßliche Dunkel eines letzten, unbetretbaren Heiligen verliert, Gott-Vater, das religiöse Objekt als reines Symbol, der in beide Reiche des Denkbaren eine Offenbarung seiner Fülle ausströmen läßt und so erscheint im Reiche der Realität als kämpfender und leidender Gott, als allesdurchdringende Kraft, im Reiche der Geltung als leuchtende, über alle Gegensätze des endlichen Daseins erhabene Idee der Vollendung. Diese aus der Einheit des Ursinns quellende Dreiheit bleibt die Krone auch des modernen religiösen Geistes.

VII. Schluß.

Am tiefsten scheint uns die Eigenart der modernen religiösen Seele erfaßt in dem Gedanken ihrer souveränen, schöpferischen Bedeutung. Alle religiöse Ueberzeugung ist nur eine Projektion ihres eigenen Lebens, dessen Gesetz in der Tat, wenn man so sagen darf, ein restlos individuelles ist. Daraus ergaben sich die eigentümlichen Grundlagen unserer Kategorienlehre des modernen religiösen Bewußtseins, die beherrschende Stellung des Symbolgedankens, die vollkommene Freiheit der mythischen Ausgestaltung des Weltbildes.

Es hängt damit aufs engste zusammen, daß die modernen religiösen Ueberzeugungen von einer Spannweite sind, die sich der Begrenzung durch die religionswissenschaftlich geprägten Religionsformen entzieht. Pantheismus, Polytheismus, Monotheismus, Atheismus, kämpfender, erhabener Gott, Mythus und Mystik bedeuten keine Alternativen mehr,

sondern sind nur verschiedene Bilder, die die einsame Seele dem Unbekannten ablauscht.

Das hat nun auch für die Leistung der Religion eine bedeutsame Wendung zur Folge. Die Erkenntnis der zentralen Stellung der Seele stellt vor eine unvermeidliche Entscheidung, die den Religionen der europäischen Vergangenheit nicht eigen zu sein pflegte: entweder in rastloser Arbeit das in der Seele liegende Wesen zu enthüllen, oder auf eine aus der Tragödie des Daseins nicht nur vorübergehend befreiende Leistung der Religion zu verzichten. Diese religiöse Gesinnung hat keine handfesten Realitäten mehr bereit, die im Bedarfsfalle aus einer verstaubten Truhe hervorgeholt werden können. Sie verlangt eine Durchdringung des Wesens bis zu einer Erhabenheit der inneren Haltung, der keine Problematik mehr beizukommen vermag.

Daraus folgt eine starke Aenderung in der soziologischen Bedeutung der Religion. Die gemeinschaftsbildenden Momente sind wesentlich geringer. Die individuelle Bedeutung religiöser Wahrheit hebt die Schwungkraft des naiven Fanatismus völlig auf und macht auch eine gemeinsame Dogmen- und Kirchenbildung unmöglich; rituelle Gebräuche müssen einen starken Rückgang erfahren.

Stets werden sich allerdings auch verwandte Seelen zu gemeinsamen Andachtsstunden finden, stets werden religiöse Persönlichkeiten Vielen den Weg zur religiösen Welt weisen, ohne allerdings je Gründer neuer religiöser Dogmatik werden zu können.

Die Masse aber, die der moderne geistige Horizont der naiven Religionsauffassung entfremdet hat, wird von dem Glück und dem Reichtum der modernen religiösen Seele nur wenig verspüren. Ihr bedeutet die Wendung des religiösen Bewußtseins das Ende der Religion. Des Besten beraubt wird sie warten, bis günstigere Sterne auch ihr den Weg zur Seele öffnen.







LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

★

UNTER MITWIRKUNG VON

JULIUS BINDER · RUDOLF EUCKEN · EDMUND HUSSERL FRIEDRICH MEINECKE · PAUL NATORP · RUDOLF OTTO HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER UND HEINRICH WÖLFFLIN

HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD KRONER

BAND XIII
HEFT I



1 9 2 4

VERLAG VON J. C. B. MOHR ⟨PAUL SIEBECK⟩
TÜBINGEN

Inhalt des ersten Heftes.

Beiträge und Anfragen sind bis auf weiteres an Prof. Dr. R. KRONER in Dresden, Technische Hochschule, zu richten.

Mit Beilagen der Verlagsbuchhandlungen Duncker & Humblot, München, S. Hirzel, Leipzig, W. Kohlhammer, Stuttgart und B. G. Teubner, Leipzig.

DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN.



LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

★

UNTER MITWIRKUNG VON

JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER · RUDOLF EUCKEN
EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · † PAUL NATORP
RUDOLF OTTO · HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER
KARL VOSSLER UND HEINRICH WÖLFFLIN

HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD KRONER

BAND XIII
HEFT 2



1 9 2 4

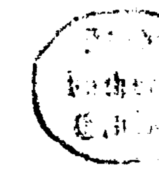
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

Inhalt des zweiten Heftes.

Beiträge und Anfragen sind bis auf weiteres an Prof. Dr. R. KRONER in Dresden-N, Schillerstr. 26, zu richten. Manuskripten ist ein adressierter und frankierter Umschlag für etwaige Rücksendung beizulegen.

Mit Beilagen der Verlagsbuchhandlungen Duncker & Humblot-München, Chr. Kaiser-München, Rikola-Verlag-München, Dr. Walther Rothschild-Berlin und einem Prospekt über das Werk »Schwarte, Der große Krieg 1914/18«.

DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN.



LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

★

UNTER MITWIRKUNG VON

JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER · RUDOLF EUCKEN
EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · † PAUL NATORP
RUDOLF OTTO · HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER
KARL VOSSLER UND HEINRICH WÖLFFLIN

HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD KRONER

BAND XIII
HEFT 3



1925

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN



Inhalt des dritten Heftes.

Beiträge und Anfragen sind bis auf weiteres an Prof. Dr. R. KRONER in Dresden-N, Schillerstr. 26, zu richten. Manuskripten ist ein adressierter und frankierter Umschlag für etwaige Rücksendung beizulegen.

Mit Beilagen der Firmen Ferdinand Enke, Verlag, Stuttgart; Konrad Grethlein's Verlag, Berlin; Max Niemeyer, Verlag, Halle a. S.; B. G. Teubner, Verlag, Leipzig und der Verlagsbuchhandlung.

DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN.



